

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادبود

سی امین سال تاسیس

موسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹



دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا

مؤسسه مطالعات اسلامی



دانشگاه تهران
تهران - ایران

حدوث العالم

Center For International Cultural



أفضل الدين عمر بن علي بن عثمان

Donated by

الحكومة في مجمع الشيعين للماضي منذاً زماناً

Organization For Islamic

Culture and Communications

Islamic Republic of

IRAN

الشيخ الرئيس أبو علي بن شينا

المنظمة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغباراني

مركز مطالعات فرهنگی - بین المللی



اهدایی

اهتم بنسرها

الذكر نور مهدي بيقق

سازمان فرهنگی و ارتباطات اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

طهران ۱۳۷۷ و ش

سلسله دانش ایرانی

۴۳

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ - ۱۴۵ - ۱۳، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب حدوث العالم از علی بن خیلان و رسالة الحكومة از ابن سینا

در چاپخانه سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است

شابک ۷-۰۸-۵۵۵۲-۹۶۴

بها: ۱۲۵۰ تومان

تهران ۱۳۷۷

مؤسسه مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

- ۱- شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).
- ۲- مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزرگانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).
- ۳- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).
- ۴- مرموزات اسدی در زمزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۵- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، دکتر مهدی محقق، به پیوست سه

* - شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانه «سلسله دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانه «مجموعه تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانه «مجموعه اندیشه اسلامی» است.

- مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم
نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷). ۱۴.
- ۶- منطق و مباحث الفاظ، مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث
الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو
و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰). ۸.
- ۷- افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق
درباره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳). ۱۳.
- ۸- انوار جلیّه، ملّا عبدالله زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدین آشتیانی، با
مقدمه انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴). ۱۸.
- ۹- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر
مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد
احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳). ۱۷.
- ۱۰- جاویدان خرد، ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری،
با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و
ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵). ۱۶.
- ۱۱- کتاب القیسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن
حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر
ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده
۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۷.
- ۱۲- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت،
قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی
محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک
۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران
۱۳۶۹). ۱۰.
- ۱۳- جشن‌نامه کربن، مجموعه رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و
انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد
حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶). ۹.

۱۴- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۱.

۱۵- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از نوثر آفرین انصاری (محقق) (چاپ شده ۱۳۵۷). ۲۰.

۱۶- الامد علی الأبد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷). ۲۸.

۱۷- الدرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادی، به اهتمام دکتر نیکولامیر و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸). ۱۹.

۱۸- شرح فصوص الحکمة، منسوب به ابونصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸). ۲۲.

۱۹- کاشف الاسرار، نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴). ۵۰.

۲۰- زیاب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷). ۲۳.

۲۱- تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۴.

۲۲- نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

- پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۵.
- ۲۳- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹)، چاپ دوم دانشگاه تهران (۱۳۶۸). ۲۹.
- ۲۴- شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از من. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۶.
- ۲۵- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۷.
- ۲۶- جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲). ۱۵.
- ۲۷- معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲)، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰.
- ۲۸- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)، چاپ دوم دانشگاه تهران (۱۳۷۲). ۳۵.
- ۲۹- المبدأ و المعاد، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳). ۳۶.
- ۳۰- یادنامه ادیب نیشابوری، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۳.
- ۳۱- شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ملا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۴.

- ۳۲- الباب الحادى عشر، المَلَمَة الحَلَى، مع شرحه : النافع يوم الحشر فى شرح باب الحادى عشر، مقداد بن عبدالله السَّوَرى. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسينى المرشاهى، باهتمام دكتور مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۶۵)، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوى مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰ (۳۸).
- ۳۳- دانشنامه در علم پزشکی، حکیم میسرى (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسى)، باهتمام دكتور برات زنجانى و مقدّمه دكتور مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۶۶). (۲)
- ۳۴- دو فرس نامه منشور و منظوم، (دو متن فارسى مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بيماريها و روش درمان اسب)، باهتمام على سلطانى گرد فرامرزى و مقدّمه دكتور مهدى محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶). (۳)
- ۳۵- مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ابوالفرج على بن الحسين بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامه دانشجویان آن)، باهتمام دكتور مهدى محقق و استاد محمّد تقى دانش پژوه، و تلخیص و ترجمه فارسى و انگلیسى و فهرست اصطلاحات پزشکی از دكتور مهدى محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۱)
- ۳۶- آثار و احياء، رشيد الدين فضل الله همدانى (متن فارسى درباره فن کشاورزى) باهتمام دكتور منوچهر ستوده و استاد ابرج افشار و مقدّمه دكتور مهدى محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۴)
- ۳۷- دومین بیست گفتار در مباحث ادبى و تاريخى و فلسفى و كلامى و تاريخ علوم اسلامى، به انضمام «حديث نعمت خدا» مشتمل بر زندگى نامه و کتاب نامه، از دكتور مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰
- ۳۸- اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، محمّد بن محمّد بن نعمان ملقب به شيخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شيخ و مقدّمه انگلیسى دكتور مارتین مکدرموت، باهتمام دكتور مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۱
- ۳۹- دیوان محمد شیرین مغربى، بتصحيح و اهتمام دكتور لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفيسور ان ماری شيميل و ترجمه فارسى آن از داود حاتمى (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۲
- ۴۰- الشکوک على جالينوس محمّد بن زکریای رازى، با مقدّمه فارسى و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱- بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکری، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲- الأسئلة والاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، (چاپ شده کوالالمپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳- درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میاننداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمدرضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴- جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه فارسی بخش سیام کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵- اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶- مراتب و درجات وجود دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷- طب الفقراء والمساکین، ابن جزار قیروانی، با اهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸- چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

- ۴۹- کتاب المناهج فی المنطق، صائن الدّین ابن ترکه اصفهانی، با مقدّمه فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]
- ۵۰- شرح کتاب القسبات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]
- ۵۱- کتاب تقویم الایمان، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سیّد احمد علوی، و تعلیقات آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]
- ۵۲- کتاب الإصلاح، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدّمه انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمه فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲
- ۵۳- کتاب حدوث العالم، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام الحکومه فی حجج المثبتین للماضی مبداء زماتیا، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفیسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز

فرید الدین غیلانی و کتاب حدوث العالم

افضل الدین عمر بن علی بن غیلان بلخی که فخر الدین رازی در مناظرات خود از او به عنوان «فرید غیلانی» یاد می‌کند^(۱) از دانشمندان اوائل قرن ششم هجری که برخی حدس زده‌اند که از شاگردان ابوالعباس فضل بن محمد لوکری صاحب کتاب بیان الحق بضممان الصدق بوده است.^(۲)

از شرح احوال او اطلاع چندانی در دست نیست. ظهیرالدین بیهقی از او چنین یاد می‌کند: «عمر بن غیلان البلخی افضل حکماء الحضرة وله محصول من الحکمة کامل» و از کلمات قصار او عبارت زیر را می‌آورد که گفته است: «إِنَّ الشَّرَّيرَ لَا يَمِيزُ بَيْنَ مَنْ يَهْرَبُ مِنْ شَرِّهِ وَ بَيْنَ مَنْ يَسْقَابِلُ شَرِّهِ بِشَرِّهِ».^(۳) روحی ولوالجسی در قصیده‌ای که در لباب الالهاب آمده از او چنین یاد می‌کند:

نه بدولت نبیره کاووس نه بدانش فرید غیلانم

و شاید در همین قصیده که می‌گوید:

خواجه تاش منست فضل که من بسنده افضل خراسانم^(۴)

مراد او از «افضل خراسان» همین افضل الدین عمر بن غیلان باشد. او در آغاز کتاب حدوث العالم اشاره مختصری به تحصیلات خود در فقه و منطق و ریاضیات و الهیات و طبیعیات که در شهرهای بلخ و مرزو نیشابور انجام داده کرده است و از آثار او جز همین کتاب حدوث العالم^(۵) و ایراداتی که بر کتاب قانون ابن سینا گرفته^(۶) و رساله‌ای در منطق که مرحوم دانش پژوه حدس زده که التوطئة للتخطة افضل الدین عمر بن علی بن غیلان باشد^(۷) چیزی بدست ما نرسیده است.

کتاب حدوث العالم ردّ رساله‌ای است از ابن سینا تحت عنوان رسالة الحكومة فی ابطال حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا^(۸) که از آن گاهی تعبیر به التّهایة و التّانهایة شده است.^(۹)

متن رسالة حکومت ابن سینا و بخش آغازین کتاب حدوث العالم با ترجمه به زبان فرانسه بوسیله آقای دکتر ژان میشو Jean R. Michot استاد دانشگاه لون بلژیک منتشر شده^(۱۰) و فخرالدین رازی مناظره‌ای با ابن غیلان درباره حدوث عالم داشته که در مناظرات فخرالدین الرّازی فی بلاد ماوراء النّهر نشر گردیده است.^(۱۱)

کتاب حدوث العالم چنانکه از نام آن برمی آید برای این تالیف شده که ثابت کند که جهان حادث و مخلوق است و حوادث جهان را آغازی است و این اختلاف از دیرگاه میان اندیشمندان بوده است که برخی عالم را قدیم و برخی دیگر حادث می دانسته‌اند و گروه سومی هم به جهت تکافؤ ادلّه طرفین در این مسأله موضع توقّف را اختیار کرده‌اند.^(۱۲) آنانکه عالم را قدیم می دانند می‌گویند حوادث را آغازی نیست و برای گذشته آغازی زمانی متصوّر نمی‌باشد و آنانکه عالم را حادث می دانند استدلال گروه اول را ابطال می‌کنند تا ثابت کنند که حوادث گذشته را آغازی است و اینان اینگونه استدلال می‌کنند که اگر گذشته را آغازی نباشد وقایع و امور پی در پی که بوجود می‌آیند بی نهایت خواهند بود در حالی که حوادث و امور پی در پی بالفعل بوجود آمده‌اند و نتیجه آن می‌شود که امور بی نهایت بالفعل موجود شده باشند و چون هیچ گاه امور بی نهایت بالفعل موجود نمی‌شوند نتیجه گرفته می‌شود که گذشته را آغازی است.

ابن سینا در رسالة حکومت خود این استدلال را مستجلوه داده و از این روی فرید غیلانی در کتاب حدوث العالم خود درصدد ردّ و نقض گفته ابن سینا برآمده تا ثابت نماید که حوادث گذشته را آغازی است و با این کیفیت حدوث عالم اثبات شود. فخرالدین رازی در کتاب مناظرات خود در عین حال که فرید غیلانی را مستقیم الخاطر و نیکو قریحه توصیف می‌نماید او را از راه رسم جدل بدور می‌داند و در همین بحثی که درباره حدوث عالم با او می‌کند بدین نتیجه می‌رسد که فرید

غیلانی بحث را از صورت علمی و عقلی خارج ساخته و مجادله خود را با شخص معین و گفتار مشخص قرار داده است. (۱۳)

ابن غیلان هدف اصلی از تحریر کتاب حدوث العالم را اثبات حدوث عالم و نقض سخن ابن سینا در رسالة الحکومة یاد می‌کند و در مقدمه آن می‌خواهد اثبات کند که مسأله حدوث عالم از امهات اصول دین است و اثبات صانع جهان بستگی به اثبات حدوث عالم دارد زیرا وقتی ثابت شد که جهان نبوده است و سپس به وجود آمده آشکار می‌گردد که سبب و علتی آن را به وجود آورده است و سپس سخن از صفات آن علت به میان می‌آید که او حی و قادر و مرید و عالم و بصیر و سمیع و متکلم است، پیغمبران را مبعوث می‌گرداند و با معجزات آنان را تصدیق می‌نماید و امر و نهی را بر زبانشان جاری می‌سازد، مطیع را پاداش و عاصی را کیفر می‌دهد. با حدوث عالم بسیاری از گمراهی‌ها و نادانیهای فلاسفه باطل می‌گردد از جمله گفتارشان که عالم لم یزل و لا یزال بر همین کیفیت کنونی بوده است، و اینکه می‌گویند ذاتی وجود دارد که آن را صفت و حقیقتی نیست و وجود محض است و «علت اولی» نامیده می‌شود و آن ذات دیگری را به وجود می‌آورد که آن را «عقل اول» می‌نامند، و نیز می‌گویند که خدا علم به ذات خود ندارد و علم او به کلیاتی تعلق می‌گیرد که وجود خارجی ندارند. رد این عقائد و عقائد دیگرشان همچون انکار حشر و نشر و نظرشان درباره پیغمبران با حدوث عالم اثبات می‌گردد. او از قدمای فلاسفه از افلاطون و سقراط و ارسطو و از متأخرین آنان از ابونصر فارابی و ابن سینا یاد می‌کند و می‌گوید که مردی برای من نقل کرد که یکی از مذکران با حرارت شدید ابن سینا را لعنت می‌کرد و من به او گفتم کار بسیار خوبی کرده است و بیان داشتم که حجة الاسلام محمد غزالی در آغاز کتاب تهافت الفلاسفة خود آنان را که با تقلید از فلاسفه و ظایف شرعی خود را خوار شمردند مذمت و ملامت کرده است. (۱۴)

او آشنائی خود را با فلسفه و علوم فلسفی چنین یاد می‌کند :

وقتی من دز شهر مرو در سؤال سال بانصد و بیست و سه تحصیل می‌کردم و به خواندن ملخصاتی از فقه مشغول بودم از برخی از کسانی که با من مباحثه می‌کردند

الفاظ و معانی ناآشنا و نا مانوسی می‌شنیدم آنان می‌گفتند این الفاظ و معانی برای آنان از علم منطق فراهم آمده است یعنی علمی که آدمی را بر مناظره یاری می‌کند و غلبه بر دشمن را فراهم می‌سازد از این روی من بر تحصیل منطق و احکام آن همت گماشتم و پاره‌ای از آن را در مرو خواندم و سپس در سؤال سال دیگر به نیشابور آمدم و آن را بیایان رساندم و پیش از آن علم حساب را در شهر بلخ خوانده و در استخراج مسائل جبر ماهر گردیده بودم. در کتابهای حساب اشکال هندسی را دیدم و از استادام نام کتاب اقلیدس در اصول مقادیر را شنیدم و نیز پاره‌ای از آن و بخشی از کتابهای هندسی و اصول علم نجوم را فرا گرفتم و این علوم مرا به نظر در الهیات و طبیعیات رهنمون شد و همیشه در دلم احساس می‌کردم که آنچه از این علوم فرا گرفته‌ام با اصولی که از دین بدان معتقد بودم مخالفت دارد و می‌دانستم که ابطال آنها با علم کلام امکان پذیر است از این روی به فرا گرفتن آن علم پرداختم و بیشتر هدف من این بود که بر فساد شبهه‌های آنان در مخالفت با حق واقف گردم. در این میان به آراء بسیاری از فلاسفه برخورد کردم که ابن سینا با آنها مخالفت و آنها را رد کرده است و من راغب شدم که کتابهای او را تصفح کنم و از روی حقیقت و بصیرت بر معارضه اقاویل و مناقضه شبهه‌های آنان آگاه گردم. صدق همت و خلوص نیت من در این مقصود موجب شد که ایرادتی بر بسیاری از مطالب منطق ابن سینا وارد ساختم که به نظر هیچ یک از دانشمندان نرسیده بود و در این باره رساله‌ای بنام التوطئة للتخطئة را برشته تحریر درآوردم و مقصود من تخطئه ابن سینا در منطق و اصول دین بود. اکنون در این کتاب آنچه را که مربوط به اثبات حدوث عالم و ابطال شبهه‌های فلاسفه است یاد می‌کنم و پس از اتمام این کتاب در نظر دارم کتابی تحت عنوان التنبیه علی تمویهات کتاب التنبیهات بنویسم و سخن ابن سینا را در آن کتاب و کتابهای دیگر او که با حق مخالفت دارد باطل گردانم. (۱۵)

او سپس می‌گوید: «گمان نرود که هر کس که کتابهای فلاسفه را مطالعه و سخن آنان را فهمیده معتقد به صحّت اندیشه‌های آنان شده و از عقائدی که بر آن نشأت یافته عدول کرده است نه هرگز چنین نیست بلکه کسانی هستند که از روی بصیرت

در سخن آنان تأمل کرده و با طبع و قِاد خود سخن درست و نادرست را تمیز داده و بر اغلاط و اغالیط آن واقف گشته خصوصاً آنان که خود متبحر در علم منطق و نیرومند در علم کلام و قادر بر تصرف در معقولات بوده‌اند همچون حجة الاسلام غزالی و شیخ امام اجل شرف الدین محمد مسعودی ولی آنان که بدین وصف نیستند وقتی نظر بر سخن دشوار و متکلف التركیب و معقد الالفاظ و نامانوس آنان می‌افکنند مدت مدیدی را در تفهّم و تعلّم آن از افواه فلاسفه سپری می‌سازند و با گفتارهای آنان مانوس می‌گردند و وقتی به مطلوب خود دست یافتند چنان آن را می‌چسبند که چشمشان از عیب‌های آن بسته می‌شود گوئی معشوقی بوده است که با کوشش فراوان آن را بدست آورده‌اند چنین کسانی را باید از شروع در این علوم باز داشت و حتی اگر شروع در آن کردند آنان را مورد عنف و تعزیر قرار داد» (۱۶)

او در ادامه همین سخن می‌گوید: «برخی از اهل ظاهر بر پایه بلاهتی که دارند به محض اینکه می‌شنوند که آنان را حکما و عقلا می‌خوانند و سخن آنان حکمت و بحث از حق و حقیقت و عقلیات و الهیات است شیفته این اسم‌ها می‌شوند بدون آنکه بحث از مسمی و معانی این الفاظ کنند. بزرگان و داعیان باطنیه که از فرزندان مجوس بودند و تظاهر به اسلام می‌کردند و در باطن دشمنی با اسلام را در سر می‌پروراندند و به افساد و ابطال آن می‌پرداختند پیوسته کتابهای فلاسفه و اقوال آنان را در میان مردم می‌پراکنند و این امر بیش از هر زمان در دوره دیلمیان بر ابن سینا آشکار شد که پدر او چنانکه شاگردش ابو عبید جوزجانی در تاریخ خود یاد کرده از باطنیان بود و ثبّط طینت و فساد عقیدت موروثی او سبب شد که به تحصیل علوم فلسفی روی آورد و با هوش سرشار و نیرومندی طبع ادله آن را استوار گرداند. او سپس کتابهای بلند و میانه و کوتاه و رساله‌های فراوان نوشت که در همه آنها به آشکار بدون مبالات به مخالفت با اسلام پرداخت و این کتابها را به نامهای شفا و نجات و هدایه و شبهات و معاد و حکومت نامید و علی رؤوس الأشهاد آنها را تدریس و در فتنون این علم با دانشمندان همزمان خود مکاتبه کرد. او باذکاء قریحه و عبارات روان خود شاگردان خود را فریب داد تا به آنجا که درباره او مبالغه کردند و او را به بیرون از آنچه که در وسع و طاقت بشر است توصیف کردند

و بدین گونه کارش بالا گرفت و در دل عوام و خواص منزلتی بزرگ یافت چنانکه در دل برخی از اهل زمان ما چنین رسوخ یافت که هر چه او گفته است حق است و خطا را بر او راه نیست و هر که خلاف او را بگوید از جمله عاقلان بشمار نمی آید از این روی من تحریک شدم که کلام او را دنبال و وجوه اغلاط او را آشکار سازم تا غلو کنندگان از غلو خود فرود آیند و آنانکه شیفته الفاظ فریب دهنده و اخبار دروغین او شده اند آگاه و متنبه گردند. (۱۷)

ابن غیلان کتاب خود را بر دو قسم قرار داده که قسم نخستین آن در اثبات حدوث عالم و نقض سخن ابن سینا در رساله حکومت است و قسم دوم در ذکر شبهه هائی است که به قول به قدم عالم کشانده می شود و او هر یک از این دو قسم را بر ابوابی و هر بابی را بر فصولی منظم ساخته است.

اگر ما کتاب تهافت الفلاسفه غزالی را نخستین مقاومت در برابر فلسفه ارسطو و پیروان او در عالم اسلام نظیر فارابی و ابن سینا بدانیم مسلماً کتاب حدوث العالم ابن غیلان یا فرید غیلانی گام دوم در عرصه این قیام است و همچنانکه دفاع ابن رشد از فلاسفه در تهافت التهافت تأثیر چندانی در برابر حمله غزالی نداشت دفاع فخرالدین رازی نیز در مناظره خود با فرید غیلانی چندان اثربخش نبوده است و حمایتی که اهل سنت و اهل حدیث از این هجوم به فلسفه و فیلسوفان کردند چنان کمر فلسفه را خم کرد و اندیشه های فیلسوفان را درهم شکست که تا وقتی که دانشمندان شیعه همچون میرداماد و ملاصدرا و ملامحسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی یعنی ارباب حکمت متعالیه به حمایت از آن برخاستند، آن شکست ترمیم نشد بنابراین کتاب حدوث العالم فرید غیلانی را می توان یکی از حلقات اساسی تاریخ فلسفه اسلامی خصوصاً در ابعاد مخالفت با فیلسوفان و سرکوبی آنان بشمار آورد.

متن کتاب حدوث العالم عیناً از روی نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۱۳۱۴ فراهم آمده و در موارد اشتباه و ابهام با نسخه خطی مجلس شورای اسلامی (سنای سابق) که میکروفیلم آن به شماره ۲۶۹۴/۷ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است مقابله و اصطلاح گردیده است. (۱۸) رساله

حکومت ابن سینا از روی متنی که آقای پروفیسور ژان میشو در سال ۱۹۹۳ چاپ کرده‌اند فراهم شده و در موارد لزوم با نسخه خطی که در مجموعه موزه بریتانیا تحت عنوان Scientific Treatises (= رسائل علمی) تحت شماره ۷۴۷۳ صفحه ۲۲۶ تا ۲۴۲ محفوظ است مقابله شده است و نیز از نسخه‌ای که استاد شیخ عبدالله نورانی از روی یکی از نسخه‌های آستان قدس رضوی استنساخ کرده‌اند و همچنین نسخه‌ای که بسیار ناخوانا بود و آقای دکتر کمال الدین حاج سیّد جوادی در اختیار او گذاشتند استفاده کرده است و سپاس خود را از هر دو بزرگوار اظهار می‌دارد. مناظره فخرالدین رازی با فرید غیلانی عیناً از روی مناظرات چاپ بیروت با اصلاحات جزئی آورده شده است.

در پایان از آقای پروفیسور دکتر ژان میشو بسیار سپاسگزار است که تحلیل و بررسی خود را از کتاب حدود العالم که در سال ۱۹۹۳ در پاریس منتشر شده بود بازنویسی کردند و اجازه دادند که به عنوان مقدمه این کتاب منتشر گردد و مورد استفاده اهل علم در سطح بین‌المللی قرار گیرد.

امید است که این کتاب مورد استفاده دانشمندانی که به تحقیق و بررسی تاریخ فلسفه اسلامی و سیر اندیشه و تفکر در سرزمین ایران می‌پردازند قرار گیرد. بعون الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

بیست و پنجم اردی بهشت ۱۳۷۷

دماوند، کوی درویش

منابع و ماخذ

۱- مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراء النهر، تحقیق الدكتور فیتح الله خلیف، دارالمشرق بیروت ۱۹۶۶، ص ۵۹. «لما ذهبْتُ إلى سمرقند وکان قد وصل إلى الصَّیِّت العظیم من الفَرید الغیلانی رحمه الله».

۲- در فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (سنای سابق) ج ۱ ص ۱۸۵ مرحوم محمد تقی دانش پژوه هنگام معرفی مجموعه‌ای مشتمل بر هفتاد و چهار رساله تحت عنوان مجمع الثنائس و حجة العرائس که بوسیله ابوالحسن سالک الدین محمد حموی انصاری فراهم آمده نسبت علمی او را با این وسائط به ابن سینا پیوند می‌دهد: قطب الدین شیرازی، نصیرالدین طوسی، فرید الدین علی داماد، شمس الدین محمد سرخسی، افضل الدین محمد غیلانی، ابوالعباس لوکری، بهمن‌یار بن مرزبان، ابوعلی بن سینا.

۳- تاریخ حکماء الإسلام، ظهیرالدین البیهقی، غنی بنشره و تحقیقه محمد کرد علی، مطبوعات المجمع العلمی العربی بدمشق، دمشق ۱۳۶۵ هـ ق / ۱۹۴۶ م، ص ۱۵۷

۴- لباب الالباب، محمد عوفی، با تعلیقات محمد قزوینی، چاپ دوم تهران ۱۳۶۱، ج ۲ ص ۱۶۷

۵- نسخه کاملی از کتاب حدوث العالم ابن غیلان یا فرید غیلانی در کتابخانه مرکزی دانشگاه به شماره ۱۳۱۴ موجود است.

۶- نسخه‌ای از آن تحت عنوان رساله در نقض کتاب قانون تحت شماره ۱۵۶۱ (۱۵۳۸) در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است، فهرست نسخه‌های خطی ج ۴ ص ۲۶۷. کتاب با این عبارت آغاز می‌شود: «قال الشَّیْخ الإمام الفاضل عمر بن غیلان البلخی، إني تصحفت کتاب الادویة المفردة من کتاب القانون فی الطب لأبي علي بن سینا فوجدت من الاختلاف والتفاوت والتناقض ما يدل على أن جل ما فيه منقول من كتب متقدمة مختلفة من غير رويّة في نقله واعتناء بالتحقيق فيه فأحببت أن اتبه الشركاء في العلم على ذلك وأكفيهم مؤونة البحث و

تعَب الطَّلَب و اقتصرت من جملة ذلك على إثبات ما يختص بطبائع الأدوية».

۷- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، یوسف اعتصامی، تهران ۱۳۱۱ ج ۲ ص ۵۹۹. رجوع شود به مقدمه محمد تقی دانش پژوه بر تبصره و دو رساله دیگر از

زین الدین عمر بن سهلان ساوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۷ ص ۲۶

۸- در فهرست نسخه‌های خطی ابن سینا دکتر یحیی مهدوی چنین آمده است: این رساله چنانکه از مطالب آن مستفاد می‌شود همان رساله‌ای باشد که در تتمه صوان الحکمة و تاریخ الحکماء قطعی در ضمن فهرست آثار شیخ بنام فی النهایة و اللانهایة مذکور است. ص ۹۳

۹- مؤلفات ابن سینا، الأب جورج شسحاته قنوتی، دارالمعارف بمصر، القاهرة ۱۹۵۰ م ص ۱۳۹

۱۰- این بحث در درس «شرح متون فلسفی عربی» در موسسه عالی فلسفه دانشگاه لون بلژیک در طی سالهای ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و به صورت سخنرانی در انجمن فلسفی لون عرضه گردیده و سپس در مجله ارابیکا Arabica (= عربیت) جلد ۴۰ بخش ۳ در سال ۱۹۹۳ در پاریس چاپ شده است.

۱۱- متن عربی از صفحه ۵۹ تا ۶۳ و ترجمه انگلیسی از صفحه ۸۱ تا ۸۵

۱۲- قول «توقّف» در مسأله حدوث و قدم عالم به جالینوس نسبت داده شده است و معروف است که او در بیماری مرگ به برخی از شاگردان خود گفته است: «از من بنویسید که من ندانستم عالم قدیم است یا محدث» شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی، استانبول ۱۳۱۱ هـ ق، ص ۴۹۱

۱۳- مناظرات فخرالدین الرّازی، ص ۶۱. «فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثاً علمياً عقلياً وإنما هو نوع من المجادلة مع انسانٍ معيّن على قول معيّن».

۱۴- حدوث العالم، ص ۸. «وقد رأيت يوماً رجلاً من المقدمين يشنع على مشهور من المذكّرين و يقول عن حرّ شديد أنّه لعن الشّیخ الرّئيس ابا علی فقلت: ما أحسن ما فَعَلَ و بَيَّنَّتْ له وجه ذلك».

۱۵- حدوث العالم ص ۱۱. مؤلف در این جا می‌گوید که پس از فراغت از تالیف کتاب حدوث العالم می‌خواهد کتاب التنبیه علی تمویّهات کتاب التنبیهات را

بنویسد ولی براساس آنچه که در ص ۱۲۸ گفته است در پایان تحریر کتاب حدوث العالم آن کتاب را نیز پایان رسانده است.

۱۶- حدوث العالم ص ۱۲. «... فهؤلاء يجب أن يمنعوا و يزجروا عن الشروع في هذه العلوم و يعزّروا إن شرعوا فيها».

۱۷- حدوث العالم ص ۱۳. در مطاوی کتاب مؤلف با الفاظ زشت و تعبیراتی که در شأن یک عالم نیست از ابن سینا یاد می‌کند مانند: «و ابن سینا إمّا أن يكون قد عمى عن وجه الاستدلال او تعامى» ص ۴۱ یا «و ابن سینا لم يحم حول الجواب من هذه التفسيرات لكن أخذ يروغ ووغان الثعلب» ص ۶۱

۱۸- فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، محمد تقی دانش پژوه، جلد سوم تهران ۱۳۶۳، ص

فهرس مباحث كتاب حدوث العالم

المقدمة

في بيان أن هذه المسألة من أمّهات اصول الدين

القسم الأول

في الاحتجاج لإثبات حدوث العالم و مناقضة كلام ابن سينا

الباب الأول في ذكر حجة لفقها ابن سينا في رسالته المذكورة في أول هذا
الكتاب ١٤

١٥ الفصل الأول في مقدمة لهذا الباب

١٦ الفصل الثاني في ذكر الحجة التي ذكرها ابن سينا

١٨ الفصل الثالث في ذكر ما اعترض به على المقدمة الأولى

٢٠ الفصل الرابع في ذكر ما اعترض به على المقدمة الثانية

٢١ الفصل الخامس في ذكر ما قال على المقدمة التي هي أن الامور الماضية قد

وجدت ٢١

٢١ الفصل السادس فيما قال على المقدمة التي هي أن كل ما وجد كل واحد منه

فقد وجد كله ٢١

٢٢ الفصل السابع في ذكر اعتراضاته على الحجج المذكورة على استحالة وجود

امور لا نهاية لها ٢٢

الباب الثاني في الجواب عن كل واحد واحد من تلك الاعتراضات وفي

استدراكات متوجهة على اعتراضاته

٢٣ الفصل الاول في الجواب عما اعترض به على المقدمة الأولى و تصفح كلامه

في ذلك الاعتراض ٢٣

٢٧ الفصل الثاني في الجواب على ما اعترض به على قولنا: «أن ما لا نهاية له لا

يوجد» ٢٧

- ٣٦ الفصل الثالث فى الجواب ممّا اعترض به على المبدّمتين الباقيتين
- ٣٧ الفصل الرابع فى الجواب عن باقى اعتراضاته على مقدّمات البرهان المذكور على حدوث العالم
- ٣٩ الفصل الخامس فى الكلام على الأدلّة المذكورة على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وفى اعتراضات ابن سينا عليها
- ٤٣ الفصل السادس فى اعتراض آخر على ادلّة مبنية على دورات الفلك
- ٤٤ الفصل السابع فى تركيب قياس على حدوث العالم الذى ذكره ابن سينا

٤٥ الباب الثالث فى إقامة حجة اخرى على إثبات حدوث العالم

القسم الثانى

فى ذكر شبههم المودّية الى القول بقدّم العالم فخمسة أبواب

- ٤٧ الباب الأوّل فى الكلام على شبههم المبنية على قدّم الزّمان اربعة فصول
- ٤٧ الفصل الأوّل فى حكاية ما قالوا فى الزّمان و ذكر شبههم المبنية على قدّم الزّمان
- ٥٣ الفصل الثانى فى بيان حقيقة الزّمان وأن لا وجود له إلّا فى الأذهان
- ٧٤ الفصل الثالث فى بيان أن لا وجود فى الأعيان للوجود المضاف إلى الذّوات الموجودة فى الأعيان
- ٧٨ الفصل الرابع فى إبطال شبههم المبنية على قدّم الزّمان لإثبات قدّم العالم
- ٨٤ الباب الثالث فى الكلام على شبههم التى بنوها على مقدّمات حقّة قروا بها مقدّمات باطلة وتلك المقدّمة أن الحقّ تعالى منزّه عن التغيّر فصلان
- ٨٥ الفصل الأوّل فى ذكر تلك الشّبه
- ٨٧ الفصل الثانى فى الجواب عن الشّبه المذكورة

الباب الرابع فى الكلام على شبههم المبنية على نفى الصفات عن البارى تعالى
ليلزم عنه أن يكون صدور العالم عن ذاته فيكون وجود العالم لازماً لوجوده تعالى
فيكون قديماً ثلاثة فصول ٩٢

الفصل الاول فى الكلام على شبههم فى أنه لا يجوز أن يكون لبارى تعالى
عن قولهم صفة أصلاً ٩٢

الفصل الثانى فى الكلام على شبههم النافية لإرادة الله تعالى ٩٨

الفصل الثالث فى الكلام على شبههم فى نفى العلم والمعرفة عن الله إلا بذاته ٩٩

الباب الخامس فى الكلام على مقدمات ألزموا منها ترتيب وجود موجودات العالم
فى الأزل وعلى كيفية ذلك الترتيب فى فصول ١١٨

الفصل الأول فى ذكر تلك المقدمات و حكاية ما ألزموا عنها من ترتيب
الوجود فمن تلك المقدمات أن الله تعالى واحد من كل وجه وقد ذكرنا
حجتهم على ذلك ١١٨

الفصل الثانى فى تتبع ما قيل فى بيان هذه المقدمات ١٢١

الفصل الثالث فى بيان فساد ما قالوا فى كيفية وجود العالم قديماً ١٢٣

حَدُوثُ الْعَالَمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِشَيْءٍ

قال الشيخ الإمام أفضل الدين أستاذ الزمان عمر بن علي بن غيلان — تعفده الله
بالغفران —

الحمد لله محدث المكان والزمان، وخالق الأفلاك والأركان، وبارئ الأعراض و
الأعيان، و منشئ الأرواح والأبدان، لم يزل كان ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما
عليه كان. والصلوة على رسوله محمد الذي أوضح الحق وأظهر البرهان، ونسخ بدينه
الأديان، وقمع الشرك وكسر الأوثان، وأحمد نور ولادته النيران، وعلى المهاجرين من
أصحابه الذين فارقوا في مشايعته الأهل والأوطان، وعلى انصاره الذين أطاعوا بالأيواء
والتصبر الملك الديان، وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد، فإنّ هذا كتاب كان قصدي الأول بتحريره إلى إثبات حدوث العالم ومناقضة
كلام أبي علي [٢] الحسين بن عبد الله بن سينا في رسالة له عملها لإثبات قدم العالم و
سمّاها رسالة الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبداءً زمانياً فأندرج في أثناثه الكلام
في معظم المسائل من أصول الدين التي خالف فيها الفلاسفة المسلمين وفي إبطال شبههم
فيها.

وقد أشتمل هذا الكتاب على مقدّمة وقسمين.

أما المقدّمة ففي بيان أنّ هذه المسألة من أمّهات أصول الدين وإنّ معرفتها من المهمّات
للمسلمين.

وأما القسمان فأحدهما في الاحتجاج لإثبات حدوث العالم، وفي مناقضة كلام ابن سينا في رسالته المذكورة. والثاني في إبطال شبه الفلاسفة في هذه المسألة، وما يتعلّق بها من المسائل بعد حصرها وبيانها بالقدر الممكن.

المقدمة في بيان أنّ هذه المسألة من أمّهات أصول الدّين، هو أنّه لا سبيل إلى إثبات الصّانع تعالى الأبعد ثبوت حدوث العالم لأنّ الصّانع إنّما يُعرّف وجوده بواسطة حاجة العالم إلى مُوجدٍ و الموجود لا يحتاج إلى وجود و إلى موجد، فإذا كان العالم لم يزل موجوداً كان لم يزل مستغنياً عن المُوجد.

فإن قال قائل: الفلاسفة يقولون بقدّم العالم و يُثبتون له مُوجِداً.

قلت: و ما قالت الفلاسفة في إثبات علّة العالم باطل لا يثبت به شيء، فإنّهم قالوا الموجود إمّا واجب الوجود بذاته [٣] وإما ممكن الوجود بذاته، و ما حقّه في نفسه الإمكان فلا يصير موجوداً من ذاته فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، فإن صار أحدهما أولى فلحضور علّة أو غيبتها، فوجود كلّ ممكن وجود من غيره فإنّما أن يتسلّسل ذلك إلى غير نهاية فيكون كلّ واحد من السّلسلة ممكناً و الجملة متعلّقة بالآحاد فتكون غير واجبة بذاتها فيكون وجودها بغيرها و هو العلّة الواجبة الوجود بذاتها. وزاد ابن سينا هذا بياناً في كتابه المسمّى بالإشارات و التنبيهات بما لا حاجة إلى ذكره.

أقول للذهري أن يسلم جميع ما قلتم، ثمّ يقول: لا يثبت به أنّ للعالم صانعاً أو علّة، فإنّ العالم أفلاك دائرة بما فيها من الكواكب، و عناصر متأثّرة عن الكواكب باختلاف حركاتها يلزم عن ذلك أكوانها و فساداتها و تركّباتها و انحلالاتها، و الكلّ على ذلك قديم لم يزل كذلك و لا يزال، و الأفلاك و العناصر واجبة الوجود بذاتها لا موجد لها، و الحركات و التغيّرات ممكنة الوجود بذواتها لازمة عنها و هي علل لوجودها، و لا يمكن الفلاسفة إلزامهم إمكان الأفلاك و الكواكب بذواتها من جهة أقدارها و أشكالها و أوضاعها و جهات حركاتها المتماثلة الّتي لا تتغيّر و لا تتخصّص وجوداً على واحد منها دون غيرها [٤] بذواتها فيكون وجودها على كلّ واحد منها ممكناً فيحتاج وجودها إلى معيّن و مخصّص لوجودها على واحد معيّن منها كما نقوله نحن، لأنهم يقولون كلّ واحد من الأفلاك و

الكواكب وجوده على القدر والشكل والوضع التي له وفي الحيز الذي هو فيه واجب وحركته على النحو الموجود له واجبة، وكذلك حال العناصر إلا أنهم لبسوا وقالوا يجب صدورها عن العلة كذلك، فإذا قيل لهم لم يعين أحد المتأملات بوجوب الوجود عليه من العلة لكونه خيراً وحسناً وحصول نظام الكل به دون غيره واجب الوجود يصدر عنه ما هو خير وحسن وما يحصل نظام الكل به فيكون على قوهم الأقدار والأشكال والأوضاع والإخبار وجهات الحركات الموجودة متعينة ومتخصصة لذواتها لأن موجد العالم عليها دون غيرها من أمثالها غير محتاجة إلى معين ومخصص، وسنبيّن فساد هذا الكلام في موضعه.

وأما ما قالوا من أن واجب الوجود بذاته يكون واحداً من كل وجه وما فيه تركيب أو اثنيّة بوجه يكون ممكن الوجود بذاته فحججهم على ذلك داحضة يحى بيانه فيما بعد. وإذا حققنا البحث عن معنى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته لم يكن واجب الوجود بذاته سوى موجود ولا سبب لوجوده بل يكون [هـ] موجوداً أزلاً وأبداً. والذهري يقول لأفلاك والعناصر كذلك ولم يكن ممكن الوجود بذاته سوى موجود لوجوده سبب، وحركات الأفلاك وتغيرات العناصر كذلك فلم يكن في قوهم: «الموجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته» إلى آخر ما قالوا، طائل. فأذن ألقائون بقدم العالم دهريون نافون بالحقيقة لموجد العالم وجميع ما يصفون به واجب الوجود بذاته من الوحدانية والقدرة والعلم والكمال والبهاء تستر وتجمل.

وأما إذا ثبت أن العالم لم يكن ثم كان ظهر أن لوجوده سبباً فإنه لا يكون وجوده من ذاته وإلا كان وجوده قديماً فيكون من غيره، ثم الكلام في صفات ذلك الغير وإثبات أنه يكون حياً قادراً مريداً عالماً بصيراً سمياً متكلياً، يبعث الأنبياء، ويصدقهم بالمعجزات، ويأمر وينهى على لسانهم عبادة، ويثيب المطيع ويعاقب العاصي إلى غير ذلك من أصول الدين وفروع الشرائع يكون جميع ذلك بعد ثبوت وجود ذاته وجود ذاته إنما يثبت بثبوت حدوث العالم فيكون هذه المسألة أصل أصول الدين وأساس فروع الشريعة.

وأيضاً يطل بثبوت حدوث العالم معظم ضلالات الفلاسفة وجهالاتهم. [٦] منها:

قولهم إنَّ العالم لم يزل ولا يزال على ما هو عليه الآن من حركات الأفلاك واستحالات العناصر وتركيباتها وآنحلالاتها.

ومنها: قولهم بوجود ذات لا صفة لها ولا حقيقة سوى الوجود المحض ويسمونها «العلّة الأولى»، وأنّه يلزم من وجود تلك الذات وجود ذات أخرى مثلها في التّفرد والتّجرد يسّمونها «عقلاً أولاً»، ويلزم وجود الذات الثانية وجود عقل ثانٍ وفلك، ويلزم وجودها وجود عقل ثالث وفلكٍ ثانٍ، وكذلك يلزم وجود كلّ عقل وجود عقل وفلك آخرين إلى فلك القمر، ويلزم وجود العقل الذي معه وجود العناصر. وهذه الأشياء متلازمة في الوجود لا تقدّم لوجود بعض على بعض ولا قصد لشيء منها إلى أن يلزم الذي يتلوه عنه للأول وللآخر.

هذا يجعل معتقدهم في وجود العالم وسيأتي تفصيله وبيان فسادة في موضعه إن شاء الله تعالى. وإذا ثبت حدوث العالم لزم بطلان جميع ذلك.

ومنها: قول متقدّميه أنّ تعالى عن قولهم لا يعلم إلّا ذاته وقول متأخريهم أنّه لا يعلم إلّا الكلّيات التي لا وجود لها في الأعيان، وإذا ثبت أنّ العالم حادث ظهر أنّه لا يمكن إيجاده على ما هو عليه من الاتّفاق والنّظام إلّا بأنّ يعلم موجد جميع جزئياته وأجزائها وأجزاء أجزائها إلى ما يدقّ عن الأوهام إدراكه وكيفيّة وجود النّظام في تراكيبها.

ومنها [٧] إنكارهم النّشر والحشر وجميع ما وعدّ وأوعد به الأنبياء — عليهم السّلام — من الجنّة والنّار والثّواب والعقاب وغيرها بل، وإنكارهم أن يكون من الله تعالى وحى إلى بشرٍ يُنزّله إليه ملك، وإنهم لا يجوزون أن يكون لواجب الوجود صفة أصلاً فضلاً عن الكلام، وأن يكون للعقول التي يقولون إنّها الملائكة تحيّر فضلاً عن النّزول، ويحيلون خرق الأفلاك والحركة فيها ووجود المعجزات وهي أمور خارقة للعادة سوى ما يجدون له من ذلك وجهاً لا يخرج بذلك عن كونه جازياً على مجرى العادة كما نبيّه الآن.

فقالوا في النّبيّ أنّه آدمي، له نفس شريفة قويّة، تتصل بقوّتها الجبليّة بالعقل الأخير الذي فيه جميع المعقولات، وهي الأمور الكلّية فيتنفّس بها ويطالع ما في نفوس السّموات من صوّر الحوادث التي تلزم من حركاتها فيما يستقبل من الزّمان، فترسم بها وتبيّن هذه

المطالعة في النقطة لنفس النبي كما تيسر لغيره في المنام، وينزل الرسم الذي يأخذه النفس في المنام أو اليقظة من نفوس الأفلاك إلى قوة عندهم في الدماغ سريعة التنقل عن صورة تحصل فيها إلى صورة أخرى بينها مناسبة ما من المائلة أو الضدية أو غيرها [٨] يسمونها «المتخيلة». لكن قد يكون هذا الرسم قوياً والنفس عند تلقيه بعينه تحفظها فلا يمكن هذه القوة تغييره فتتنفس به على ما هو عليه قوة أخرى دماغية هي عندهم خزانة الصور المدركة بالحواس الظاهرة و يسمونها «الخيال» فتدركه القوة التي هي عندهم مدركة المحسوسات وموديتها إلى الخيال، و يسمونها «الحس المشترك» فيصير ذلك الرسم مشاهداً منظرأً أو هتافاً. وربما يمكن مثلاً موفور الهيئة أو كاملاً محصل النظم، فإن كان ذلك في اليقظة كان إلهاماً ووحياً صراحاً لا يفتقر إلى تأويل، وإن كان في المنام كان رؤياً صادقة غير محتاجة إلى تفسير. وهذا كما يشاهد قوم من المرضى والموسوسين صوراً حاضرة محسوسة لانسبة لها إلى محسوس خارج فيكون أنتقاشها إذن من سبب باطن.

هذا ما قاله ابن سينا في النبي والوحى والملك وفي أخبار النبي عن المغيبات في فصل ذكر أنه في إثبات النبوة، وفي النهج الذي ذكر أنه في أسرار الآيات أى المعجزات في كتاب الإشارات، وسمى فيه النبي «عارفاً»، وذكر من المعجزات ما وجد له وجهاً في مذاهب الطبيعة، وبين وجهه.

فمن ذلك الإمساك عن القوت مدة غير معتادة، فقال [٩] فيه: أن القوة المتصرف في الغذاء إذا شغلت في مرض عن هضم المواد المحمودة بانضاج المواد الزدية آنحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما أنقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو أنقطع في غير تلك الحال في عشر تلك المدة مثلاً هلك، وهو مع ذلك حتى فكذلك من راضت قواه البدنية حتى صارت مطيعة للنفس القوية منجذبة خلفها، أو أنزعجت إلى مهماتها، فإذا أشتد اشتغال نفسه عن تدبير البدن بالجانب الأعلى وقفت قواه المتصرف في الغذاء عن أفعالها فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في المرض، وكيف ولا والمرض مسقط للقوة ولا يخلو عن حركات محللة والحار منه محلل ولا شيء منها هينا.

ومن ذلك إطاعة العارف تحريكاً أو حركة أو فعلاً يخرج عن وسع مثله فقال: قد يعرض

للإنسان عارض خوفٍ أو حزنٍ فتتخطَّ قُوَّتُه إلى حدٍّ يعجز عن عشر ما كان يفعلُه بسهولة، وقد يعرض له عارض غضبٍ أو منافسةٍ أو انتشاء معتدلٍ أو فرحٍ مطربٍ فيتضاعف منتهى قُوَّتُه، فلا عجب أن تعنَّ للعارف هزّةٌ كما تعنَّ عند الفرح فاولت قواه سلاطةً أو عشبته عزّةٌ كما نعشى عند المنافسة فأشتعلت قواه حميّةٌ ويكون [١٠] ذلك أعظم ممّا يكون عن غضبٍ أو طربٍ لأنّه تصرّح الحقّ ومبداء القوى.

و من ذلك استجابة دعاء العارف فقال فيه: أنّه قد تبلغ نفس قويّة في الجبلّة سيّما إذا كانت مرتاضةً إلى أن تصير كأنّها نفس العالم، فتتصدّى بتأثيرها إلى أجرامٍ آخرٍ فينفعل عنها انفعال بدنّها، حتّى إذا استسقى صاحبها النّاس سقوا أو استشفى لهم شفوا أو دعا لهم صرف عنهم الوباء والموتان والسّيل والطوفان، أو دعا عليهم خسف بهم أو زلزلوا أو أهلكوا بوجهٍ آخرٍ أو خشع لهم سبعٍ أو لم ينفر عنهم طائرٌ وتعدّى عن قواها الخاصّة بها إلى قوى نفوسٍ أخرى تفعل فيها فتقهر شهوةٌ أو غضباً أو خوفاً من غيرها.

فجوّز من المعجزات بهذه التّرهّات هذا. ولم يحم حول غيرها من المعجزات الّتي تواترت الأخبار بوجودها، كإحياء الموقى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا ثعباناً و فلق القمر، وإعجاز جميع البلغاء عن الإتيان بسورةٍ ممّا هو من جنس كلامهم إلى أمثال ذلك. وإنّما ما فعل ذلك لأنّ هذه وأمثالها من الممتع عنده وإلّا لتحلّ وجهاً وإن كانت في غاية البعد كما قال في كتاب الشّفاء: أنّه إن صحّ ما يقال من تحجّر حيوانات و نبات ببعض البقاع. [١١] فالسّبب فيه شدّة قوّة محجّرة تحدث فيها. سبحانه الله كيف ارتكب هذا الأمر المستفيض الخبر بوقوعه، ولم يتأمّل أنّ المعادن تولّد المعدنيّات الّتي فيها استعداد تولّدّها فيها متدرّجة التّغيّر في أزمنة طويلة مع اتّصالها بها بغتة في بقعة قوّة محجّرة تحجّر الحيوانات المنفصلة عنها في الحال. والكلام في بيان فساد هذا الوجه وغيره من الوجه الّتي ذكرها في المعجزات الأخر طویل ليس هذا موضع شرحه.

و ثبوت حدوث العالم يثبت أنّ الله تعالى قادر على إيجاد ما يريده من غير مادّةٍ متقدّمة عليه إذا كان ممكناً كان معتاداً أو غير معتاد، وإنّ الممكن المعتاد وغير معتاد بالنّسبة إلى قدرته على السّواء. فيعلم أنّه كما قدر على خلق الإنسان الأوّل والثّعبان الأوّل وإيجاد

الحياة فيها يكون قادراً على إيجاد الحياة في جسم عازورا أو جسم العصا وقلبه نعباناً. و
كما قدر على خلق القمر يقدر على خلقه. و ظاهر أن صفات المخلوقين لا تكون في الكمال
كصفات خالقهم فلا عجب أن يقدر الخلق على معارضة كلام خالقهم بكلامهم. و ما قالوه
من أن الفلك لا يتحرك و الملك لا يتحرك باطل و ادلتهم [١٢] على ذلك فاسدة و لا يليق
ذلك بهذا الموضع.

و إذا ثبت جواز أن يوحى الله تعالى إلى بشر، و أن يخلق ما هو خارق للعادات ثم ادعى
بشر أن الله تعالى أوحى إليه و تحدى بأن الله تعالى يخلق لتصديقه عقيب تحديه ما يعجز
مثله عن الإتيان بمثله فكان الأمر كما ادعى علم ضرورة صدقه، و إذا ثبت كونه صادقاً
وجب تصديقه فيما يخبر به من الحشر و النثر و الجنة و النار و الميزان و الصراط و غير
ذلك مما هو جازي الوجود بقدره الله تعالى، و إن لم تعلم بعقولنا المخلوقة الناقصة كيفية
وجودها بسبب إن لم يعهد مثلها. فكما أننا لو قدرنا أننا لو لم نكن رأينا وجود إنسان من نظفة
فأخبرنا بذلك استبعدناه جداً كذلك لما لم نر عود أعضاء متفتتة. و عظام بالية نخرة إنسانا
كاملاً كما كان كذلك أولاً استبعده عقولنا لا بل أوها منا خلقت متبعة للمحسوسات لا
يمكنها تصديق وجود ما هو يخالف لها، و كذلك غير ذلك مما لم نهده مثله من دعوات
الأنبياء.

فصَحَّ أنه يصح بصحة حدوث العالم كثير من أصول الدين و يبطل معظم أقاويل
المخالفين فتكون هذه المسئلة من أمهات أصول الدين. و أما إن معرفتها و تحقيقها من المهمات
للمسلمين فلأنه [١٣] قد شاع فيما بينهم كتب الفلاسفة و أقاويلهم المتفرقة، و هذا المسئلة قد
ظهر أنها أصلها و منشأها و مال إلى إعتقاد مقالاتهم و تحصيل ما ضمنوا كتبهم من
ضلالاتهم كثير من أهل الاسلام و صار يزداد هذا الإعتقاد و الميل على مر الأيام، و هذا
شيء يخشى منه فساد في الدين عام. فيجب قطعه من أصله كما يجب قطع العضو العفن لئلا
يسرى فساد إلى جميع البدن. و من طرق هذا القطع التنبيه على أن أصول عقائدهم كفرو
ضلال و تبصير ادلته و تقريرها، فإن أكثر المايلين إلى إعتقاد مقالاتهم يعتقدون أنهم
يثبتون النبوة و يقولون بالمعاد و بسعادة الخير و شقاوة الشر فيه.

و قد رأيت يوماً رجلاً من المقدمين يشنّع على مشهور من المذكّرين و يقول عن حرّ شديد أنّه لعن الشّيخ الرئيس ابا عليّ فقلت ما أحسن ما فعل و بيّنت له وجه ذلك فسكن غضبه و سكت كيف و الشّيخ الإمام حجة الإسلام محمّد الغزالي رحمه الله و قال في صدر كتابه المسّمّى تهافت الفلاسفة بعد ذمّه و لومه طائفة من المسلمين استحققوا وظائف الشريعة تقليداً للفلاسفة: إنّى ابتديت لتحرير هذا الكتاب ردّاً على الفلاسفة القدماء مثبتاً تهافت [١٤] عقيدتهم و تناقض كلمتهم فيما يتعلّق بالالهيات. و ساق الكلام إلى أن قال: هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه لتبيين هؤلاء الملحدة تقليداً اتّفاق كلّ مرموق من الأوائل و الاواخر على الإيمان بالله و اليوم الآخر، و أن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللّذين بعث لاجلها الأنبياء المؤيّدون بالمعجزات، و أنّه لم يذهب إلى إتيارهما إلّا شزيمة يسيره من ذوي العقول المنكوسة و الآراء المعكوسة اللّذين لا يؤيّد لهم و لا يعيأ بهم فيما بين النّظار، و لا يعدّون إلّا في زمرة الشياطين و الأشرار و غبار الأغيبا الأغيار ليكف عن غلواه من يظنّ أن التّحمل بالكفر تقليداً يدلّ على حسن رأيه و يشعر بفطنته و ذكاه. إذ يتحقّق أنّ هؤلاء اللّذين يتشبّه بهم من زعماء الفلاسفة: و رؤسائهم برآئمتا قذفوا به من جحد الشّرايع و أنّهم مؤمنون بالله و مصدّقون برسوله و أنّهم اختببوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلّوا فيها فظّلوا و أضلّوا.

أقول لست اعرف المرموقين الرّعاء و الرؤساء من قدمائهم إلّا أفلاطون و سقراط و أرسطاطاليس و أقرانهم و من محدّثهم إلّا ابا نصر الفارابي و ابن سينا و كلّ من له ذكر من غير هؤلاء [١٥] فهو إمّا مفسّر لكلام أرسطاطاليس و إمّا مقرّر له و حكاية عقايدهم على وجهها في الله تعالى و صفاته و في النّشر و الحشر و في النّبوات و المعجزات هي ما ذكرت. و حجة الإسلام حكى أيضاً عقايدهم في هذا الكتاب على وفق ما حكيت سوى ما حكيت عنهم في النّبوات و المعجزات، فإنّه لم يتعرّض لها و بيّن فساد ما حكى من عقايدهم على سبيل الإعتراض و المعارضة.

فلست أدري لم شهد لهم بالإيمان بالله و اليوم الآخر و تصديق الرّسل و الاتّقياد للشّرايع و أنّه كيف يكون كلامهم المذكور في العلة الأولى و كيفيّة وجود العالم في الأوّل

إيماناً بالله وإثباتاً للصانع، فقد ذكرنا أن القول يقدم العالم نفي للصانع بالحقيقة، ونبين فيما بعد من وجوه أخر أنهم نافون لوجود الحق تعالى، وأنه كيف يكون قولهم بابدية العالم إيماناً باليوم الآخر، وكيف يكون كلامهم في الثبوت والمعجزات على ما نقلت عنهم تصديقاً للرسل. فإذا اغتر مثل حجة الاسلام بظاهر كلامهم حتى شهد لهم بالإيمان بالله واليوم الآخر فما ظنك بمن لم يتبحر بتبحره بل لم يدرك عبارة في العلم لم يحط منه بشئ.

ثم أقول المايلون من المسلمين إلى كلام الفلاسفة صنفان: [١٦] صنف ينبع فيهم التبصر وينتبههم التنبيه، وصنف لا ينتبهون البتة ولا يتبصرون. فالصنف الأول هم الذين سبب ميلهم إليه الشروع في تحصيل علم ما، الحرص على إكتساب سعادة اخروية بتزكية النفس عن الأخلاق الدنيئة والعلم الداعي إلى ذلك الميل، إما فن من فنون علومهم كالحساب والهندسة والطب والنجوم والمساحة، وإما علم من علوم الدين كعلم الكلام ومختلف الفقه.

فن الشارعين في فن من فنون علومهم من إذا اعتقد أن علمه الذي شرع فيه صحيح علم أنه من جملة علوم الفلاسفة توهم أن غيره من علومهم يكون أيضاً صحيحاً من غير بصيرة أو رغبة في تحصيل علوم تشتمل على أصول علمه لتكميل نفسه في فقه الذي شرع فيه معتقداً صحتها أو غير معتقد. فهؤلاء ينتبهون بما ذكرنا من أقاويلهم الفاسدة لكونها ضلالاً وكفراً.

ومن الشارعين في مختلف الفقه من سمع أن من جملة علومهم علماً مقصوراً على تعليم الحد والقياس وتمييز الصواب والخطأ فيها يسمى «المنطق» فكان محتاجاً في علمه إليهما مال طبعه إلى تعلم ذلك العلم وليس فيه شئ من ضلالاتهم لكن فيه أمثله من علمهم الآخرين وهما الاهتيات والطبيعيات [١٧] ولا يقف على حقيقة معنى تلك الامثلة إذا لم يكن عرف شيئاً من ذينك العلمين، فيجره هوس تحقيق تلك الأمثلة الا تعلمها. وكذلك إقتران المنطق في أكثر تصانيفهم بذينك العلمين يجره أيضاً إلى النظر فيها محبة الإستكمال في العلوم، فهؤلاء يجب أن يتبصروا بأن الحد والقياس المذكورين في المنطق غير مستعملين في صناعتهم فلا ينفعهم تعلمها بل يضرهم بأن يشتغل طبعهم وتضييع آياتهم بما لا يعينهم.

و من الشّارعين في علم الكلام من إذا وجد في علمه أقاويل الفلاسفة و حججهم الّتي
لَقَّوها عليها أوردوها علماءنا لإبطالها و بيان فسادها أحبّ أن يتحقّقها من كتبهم، سيّما و قد
سمع أن ما ذكر في كتب الكلام هو من أقاويل قدامائهم، و قد خالف أكثرها المتأخرون منهم
و أبطلوها و المعتبر المعتمد منها ما هو مذكور في تصانيف ابن سينا صدقت رغبته في
تحصيل ما في كتبه منها ليكون بحثه عمّا هو معتمد عندهم و مناظرتهم فيه لا فيما هو باطل
عندهم. و لعمرى أن ذلك إن لم يكن سبب فساد عقيدته نافع جداً في نقض حججهم لأنّ لهم
الفاظاً مصطلحاً عليها منقولة من اليونانية إلى العربية لا [١٨] يعرف حقيقة معانيها إلّا من
طالع كتبهم و تحقّق ما فيها. و من عرفها كان على أغاليطهم أوقف و على كشف بليّاتهم
أقدر، إذا كان قد أحكم علم المنطق فوقف على ضروب الحجج و الحدود و الفرق بين
صحيحها و سقيمها، و عرف أقسام المقدّمات اليقينيّة و الظنيّة و الكاذبة و المغالطيّة، و
صار متصرّفاً في تمييز بعض مقدّمات الحجج من بعض مرتاضاً فيه. فإذا وردت عليه حجة
عرف هل مقدّماتها صادقة و هل صورتها صحيحة يلزم عنها مع تسليم مقدّماتها المطلوب
أم لا.

و كان سبب شروعي في تحصيل علومهم أنّي لما حصلت في المدرسة النّظاميّة بمرو —
حرسها الله — في شوال سنة ثلث و عشرين و خمسمائة و أقبلت على قراءة خلاصات الفقه
و المباحثة فيها كنتُ أسمع من بعض من كان يباحثني الفاظاً و معاني لم اعهدها فسألته
عنها، فوصفوا لي علم المنطق و قالوا أنّه أعون شيء على المناظرة، و أقوى عدّة في مغالبة
الخصم، فحرصت على تحصيله و أحكامه و شدوت شيئاً بمرو ثمّ أرتحلت في شوال السّنة
الاخرى إلى نيسابور و اتممته هناك. و كنت قبل ذلك أحكمت علم الحساب ببلغ و مهرت
في استخراج المسائل الجبريّة، و رأيت في [١٩] كتب الحساب أشكالاً هندسيّة، و سمعت من
استادى فيه ذكر كتاب اقليدس في أصول المقادير فحصلت شرطاً صالحاً منه و من غيره
من كتب الهندسة و أصول علم النّجوم، فدعنتي هذه العلوم إلى النّظر في الطّبيعيّات و
الالهيات لمصابقة بعضها لبعض. و كان قلبي يضيق لمخالفة ما فيها لما كنت اعتقده من أصول
الدّين و علمت أن إبطال ذلك إنّما يمكن بعلم الكلام فاشتغلت بتعلّمه، و كان أكثر غرضي

منه و أكثر همى فيه الوقوف على فساد شبههم في مخالفة الحق. فوجدت فيه من آراء
 الفلاسفة ما خالفه ابن سينا و أبطله فزادت رغبتى فى تصفّح كتبه و تحقيق ما فيها ليكون
 معارضة أقاويلهم و مناقضة شبههم عن حقيقة و بصيرة، فانعم الله — جلّ جلاله — علىّ لما
 علم من صدق همى و خلوص نيتى فيما قصدته بأن فتح ما انغلق على من تقدّمنى حتّى
 خطأت ابن سينا فيما لا يخطر ببال احدٍ إمكان تخطيته فيه و هو علم المنطق فى كثير من
 المواضع منه. و عملت فيه رسالة هى سميتها بالتوطية للتخطية و عنيت بتخطيته فى مسائل
 أصول الدين.

و ها أنا الآن أذكر فى هذا الكتاب من ذلك ما يتعلّق [٢٠] بإثبات حدوث العالم و إبطال
 شبههم فيه، و بعد الفراغ من هذا الكتاب أقبل — إن شاء الله تعالى — على تحرير كتاب
 التنبيه على تمويهات كتاب التنبيهات و على كلامه فى كتبه الأخرى و إبطال جميع آرائه
 المخالفة للحقّ.

فلا يجب ان يظنّ بكلّ من طالع كتب الفلاسفة و يفهم كلامهم و يتبع أقاويلهم أنّه اعتقد
 صحّتها و عدل عن العقائد التى نشأ عليها، فإنّ هذا الظنّ سهو عظيم و خطأ فاحش يشعر
 بأنّ كلامهم فى الصّحة و الوضوح بحيث يعتقده كلّ من وقف عليه فان فيه نصرة للفلاسفة و
 تقوية لأقاويلهم الباطلة. بل الحقّ أنّ من فهم كلامهم بسهولة و تأمّله عن بصيرة و كان
 وقاد الطّبع قادراً على التمييز بين صحيح الكلام و فاسده، سريع الوقوف على الأغلاط
 الواقعة و الأغاليط المستورة فيه، سيّما إذا كان متبحّراً فى علم المنطق متقوياً بعلم الكلام،
 مطبوعاً على التصّرف فى المعقولات كحجّة الإسلام محمّد الغزالى و الشّيخ الإمام الأجل
 شرف الدّين محمّد المسعودى و غيرهما من علماء الكلام الذين طالعوا المنطق و الالهيات
 سوى للغرض الذى ذكرناه بمعزّل عن هذا الظنّ الفاسد. لكن من لم يكن كبا و صفته و هم
 الأكثرون فنظر فى كلامهم الغامض البعيد عن [٢١] الطّبع المتكلّف التركيب و الوضع المعقد
 بالفاظ غير معتادة وقف فى توهم تفهّمه و بقى فى تعلّمه من أفواه الفلاسفة مدّة مديدة
 يراجعهم و يخاطبهم حتّى استأنس بأقوالهم و استحکم اعتقاده لها و قام ذلك لهم مقام
 النّشوء عليه، سيّما و قد انقذ شطراً من عمره فى تفهّم كلامهم و ضبطه و صار ذلك لتعسر نيّله

عليه غاية امنيته وقصارى همته. فإذا فهمه وظفر بمطلوبه ومحبوبه تعلق به وأمسكه وأعمى عن عيوبه كأنه المعشوق الذي سعى في أثره مدة، وتمب في طلبه برهة. فهؤلاء يجب أن يمنعوا ويزجروا عن الشروع في هذه العلوم، ويعنفوا ويعزروا إن شرعوا فيها.

وأما من رغب في علومهم للتوصل إلى السعادة الآخروية هم الذين اعتقدوا تقليداً أن تلك السعادة تحصل بقهر القوى البدنية لتزكية النفس عن الأخلاق الرذيلة وتحليتها بالعلوم العقلية التي إعتقدوا أنها تفيض عليها بعد التزكية من غير تعلم وكسب، وسمعوا أن الفلاسفة يقولون إن النفس بعد مفارقة البدن تسعد بكونها زكية عن العلايق البدنية محلاة بصور المعاني العقلية [٢٢] فمالوا إلى إعتقادهم لموافقة بعض كلامهم معتقدهم. فهؤلاء تنبهوا على فساد مقالاتهم وتبصروا أن جميع ما يقولون من أحوال ما بعد الموت رمى في عمية لا يستند إلى دليل صحيح ولا يعتمد على سماع من قائل صادق.

و بعض الظاهرين اعتقدوا لبلاهم كلامهم بمجرد ما سمعوا إنهم حكماء عقلاء وإن كلامهم الحكمة والبحث عن الحق والحقيقة وفي العقليات والاهليات، فاغترؤا بهذه الأسامي من غير بحث عن المسميات بها وقوف على معانيها. ولم يزل رؤساء الباطنية ودعاتهم من أبناء المجوس الذين كانوا يظهرون الإسلام ويطنون عداوته ويسعون في إفساده وإطاله بكل ما أمكنهم من الحيل يتفلسفون ويدرجون كتب الفلاسفة وأقوا يلهم فيما بين المسلمين لكنهم لم تظهر كظهورها في أيام الديالمة بإبن سينا، وكان أبوه من الباطنية على ما حكى تلميذه ابو عبيد الجوزجاني في تاريخه فحمله خبث طينته وسوء عقيدته الموروثة عن أبيه على أن أكب على تحصیل علوم الفلسفة أولاً، ثم أجتهد مع أن قد رزقه الله تعالى فرط ذكاء وقوة طبع في ترتيبها وتحل أدلتها، ثم صنف فيها كتاباً طويلاً [٢٣] وأوساطاً وقصاراً، وكتب أيضاً رسالات كثيرة أفصح في جميعها بالمقالات المخالفة للإسلام من غير مبالاة وتنبيه بقوة وزارته وضعف دين صاحبه وسمى كتبه باسم حسنة كالشفا والنجاة والهداية والشبهات والمعاد والحكومة، ودرسها على رؤوس الأشهاد وراسل أهل زمانه بآراء ابتدعها في فنون هذا العلم. وكان مع ذكاء القريحة مسترسلاً في العبارة قادراً على التويه والتليس فيها وكان المنحازون إلى حملته لحرمة و نعمته، و

المحملون بتلمذته ينوهون بذكره و يببالغون في اعلاصيته و يقولون فيه و يكتبون عنه ما يكاد يخرج عن وسع البشر حتى فخم بذلك أمره و عظم قدره في قلوب العوام و الخواص أيضاً.

و قد رسخ في قلوب قوم من أهل زماننا أنَّ الحقَّ ما قاله كيف كان و أنَّ الخطأ عليه بعيد عن الإمكان، و أنَّ من خالفه في شيء مما قاله لم يعد في زمرة العقلاء. فلهذا حرصت على تعقب كلامه و تتبُّع وجوه غلطه لينزل جماعة الغلاة عن الغلو في حقِّه. فكلُّ من يكون سبب اغتراره بكلام الفلاسفة و خاصَّة ابن سينا الألفاظ المموَّهة و الاخبار الكاذبة ينتبه [٢٤] للرجوع إلى الحقِّ بالايقاف على المعاني و الكشف عن الحقائق ان لم يطبع الله تعالى على قلبه فيكون تنبيهه واجباً و مفيداً. و اما الذين يقلُّ الرجاء فيهم و في اروعائهم عن الغي و قلوبهم للحقِّ بالتنبيه و التبصير فشرذمة يعتقدون في أنفسهم مزيَّة فطنة و فرط ذكاء و يشتهون التمييز عن النَّظر أو التحيز إلى زمرة العلماء من غير أن يتحمَّلوا تعب طلب العلوم و تحصيلها و يدأبوا في تحقيق جملها و تفاصيلها، فيتحمَّلون بترك وظائف الشريعة و ارتكاب القبايح الشنيعة و قول كلمات الكفر و إنكار النَّشر و الحشر، يريدون بذلك التشبه بالفلاسفة و يقولون إنَّ الفلسفة فلَّ السَّفه لظنَّ الجهال من العوام أنَّهم وقفوا بكمال كياستهم على شيء خفي على جماهير الدَّهماء و أطلعوا على سرٍّ مستور عن مشاهير العلماء.

و قوم من الظلمة نسوا الله — عزَّ و جلَّ — في ظلم عباده و تخريب بلاده و أخذ اموال المسلمين بالغصب و السلب و التَّهب، أو من الفسقة انهمكوا في قضاء الشَّهوات و الأوطار و انغمسوا في غمرات السيئات و الأوزار فأيسوا لفرط جهلهم مع سوء فعلهم من روح الله و رحمته و وطَّئوا أنفسهم على عذاب الله [٢٥] و نقمته، ثمَّ سمعوا أنَّ قوماً من المشهورين بكمال العقل و المذكورين بوفور العلم و الفضل يقولون بأنَّه لا ثواب و لا عقاب و لا كتاب و لا حساب، فوجدوا لهذا القول قبولاً من قلوبهم لكونه على وفق هوائهم و محبوبهم استقاموا اليه و أقاموا عليه.

فالطائفة الأولى لا يستمعون للتبصير لأنَّه يسقطهم من رتبة رفيعة بزعمهم يهونها. و الثانية لا يقبلون التَّنبيه لأنَّه يوقعهم في ورطة من العذاب يخشونها، فإذا في معرفة هذه

المسئلة التَّحْفُظُ عن الوقوع في ضلالات الفلاسفة وحفظ المسلمين عنه و انتقاد الواقعيين في غمرات ضلالاتهم عن الهلاك فيها لأنَّ هذه المسئلة منشأ ضلالاتهم وأصل جهالاتهم فيكون تحقيقها من المهمات بل من الواجبات على من هو أهل ذلك من المسلمين.

فان قال قائل: هذا القول مخالف لما كان أئمة السلف عليه فأنهم كانوا ينهون الناس عن التَّكَلُّم في أمثال هذه المسائل واستماعها، و يمنعون المتعلِّمين عن تعلُّم علم الكلام و لا يخوضون فيه، و يقرفون الشَّارعين فيه بالبدعة و الضلال، و يهجرُونهم و يزجرونهم.

قلنا: أئمة السلف [٢٦] كانوا أطباء المسلمين و حماة الدِّين، و الطَّبِيب يتقدَّم بحفظ الصَّحة عن حدوث المرض، فإن حدث عاجل ليزول المرض و لهذا أنقسم علم الطبِّ قسمين: حفظ الصَّحة حاصلة و استردادها زائلة. و كذلك وإلى البلدة يحفظها عن دخول المفسد و

السَّارق فإذا دخلها طلبها و طهَّر البلد عن شهرها بأيّ طريق كان. فكان أئمة السلف يحفظون النَّاس عن الوقوع في الضَّلالة بمنع سببها عنهم كما يمنع الوالد الصَّبِيَّ عن أن يرى ما يضرُّه من المأكول و عن أن يحوم حول الماء الغمر، لأنَّ النَّاس مختلفوا الطَّبائع فليس لكلِّ واحد قوَّة أن يقف على حقيقة كلِّ كلام و يعرف حقيقته من بطلانه فيكون سماعه الكلام

الباطل الدَّقِيق سببا لاعتقاده له. و أمَّا الآن و قد ظهر الفساد فيما بين المسلمين بسبب شيوع كلام الفلاسفة و كثرة كتبهم فيما بين المسلمين فلو كان أولئك الأئمة أحياء لشرعوا في تحقيق إبطال ضلالاتهم و حرَّصوا عليه المتعلِّمين، و جعلوه من فروض الكفاية.

و أمَّا نسبة علم الكلام إلى البدعة و الضَّلالة فإنَّما كان لأنَّ الشَّارعين فيه في عصرهم كانوا مبتدعين و أكثرهم كانوا معتزلة [٢٧] و لم يكن أحد يذبُّ عن الحق و ينصره بطريق العقل فكان الأئمة يهجرُونهم لذلك فهذا هي المقدِّمة.

و أمَّا القسم الأوَّل و هو في الاحتجاج لإثبات حدوث العالم و مناقضة كلام ابن سينا في رسالته المذكورة في أوَّل هذا الكتاب فثلاثة ابواب:

الباب الأوَّل في ذكر حجة لفقها ابن سينا في رسالته المذكورة لإثبات حدوث العالم و حجج أخرى نقلها على استحالتها وجود حوادث لا نهاية لها و ذكر اعتراضاته على الحجة الَّتِي لفقها و الحجج الَّتِي نقلها.

الباب الثاني في الجواب عن واحد واحد من اعتراضاته المذكورة في الباب الأول.

الباب الثالث في إقامة حجة أخرى على إثبات حدوث العالم.

أما الباب الأول فتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول في مقدّمة لهذا الباب لما كان الفساد في زماننا من جهة كتب ابن سينا و
شيعته و أقاويلهم الشائعة فيما بين المسلمين لئيل جماعة منهم إلى إعتقادها و لاشتغال
بتحصيلها لأسباب نذكرها فيما بعد و كان مخالفاً أقاويل ارسطاطاليس أقاويل من تقدّمه و
قد أبطل ارسطاطاليس و قرّر بطلانه ابن سينا جعلت الخصم في هذه المسئلة و ما يتشعب
منه ابن سينا و حاججته [٢٨] بطريقتين: احدهما الاحتجاج لإثبات حدوث العالم، و الثاني
بإبطال الشبهة التي ذكرها لإثبات قدم العالم و هدم القواعد التي هي شبهته عليها فيثبت به
الحدوث ايضاً فإنه إذا بطل أن يكون قديماً تعيّن أن يكون حادثاً. و علماء الإسلام—
رضوان الله عليهم— ذكروا في هذه المسئلة أدلة واضحة و حججاً قاطعة كتب الكلام بها
مشحونة أشهرها ما يشتمل على إثبات أربعة أصول و هي وجود الاعراض و حدوثها و
استحالة خلوّ الأجسام عن واحد منها و أنّ ما لا يسبق الحادث يكون حادثاً على ما قد
ذكر مستوفى في كتب الكلام. و الفلاسفة لا ينازعون في شيء من هذه الأصول فإنهم يقولون
اجسام العالم قسماً: اثيرية و هي الأفلاك و الكواكب، و عنصرية و هي النار و الهواء و الماء
و الأرض، و المركّبات عنها من المهادات و الحيوانات و الثّبات. و الاثيرية متحرّكة على
الدّوام و الإتّصال و يستحيل ان يخلو شيء منها عن الحركة، و الحركة عندهم عرض و كلّ
جزء منها حادث. و العنصرية دائمة التغيّر و الاستحالة و الكون و الفساد و هي أعراض و
حوادث و لا يسبقها وجود جسم عنصريّ. و يعترفون أيضاً بأنّ ما لا يسبق الحادث [٢٩]
في الوجود يكون حادثاً لكن يقولون كلّ جزء معيّن من حركة الفلك كدوره مثلاً يكون
حادثاً، لكنّ الفلك قد يخلو عن كلّ جزء معيّن من الحركة و يسبق وجود الفلك وجوده فإنّ
كلّ دورة قبلها دورة إلى غير نهاية هي اولى دورة. فالحركة المطلقة قديمة كما أنّ الأفلاك التي
لا يخلو عنها قديمة و إن كان كلّ جزء منها حادثاً، و كذلك الكلام في كلّ نوع من تغيّرات
العناصر.

و العلماء أجابوا عن هذا الكلام بأن كل جزء من الحركة إذا كان حادثاً وليس الكلّ إلا المجموع الأجزاء كان الكلّ حادثاً. وأيدوا هذا الكلام بأنه يلزم مما ذكرتم وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال، ويثبتون ذلك. ويكفي في الحاجة معهم إثبات استحالة وجود حوادث لا نهاية لها من كون العالم قديماً. فإذا ثبت استحالة بطل قدم العالم فيتعين أنه حادث، لكن العلماء أرادوا إثبات حدوث العالم على كل أحد لا على الفلاسفة فقط فاحتاجوا إلى إثبات الأصول الأربعة مع من ينكر شيئاً منها ولا حاجة في زماننا إلى إثبات تلك الأصول لأنه لا خصم في زماننا في هذا المسئلة إلا الفلاسفة والفساد في [٢٠] العالم من جهتهم كائن، وهم لا ينكرون شيئاً فكذلك صرفت العناية في هذه المسئلة إلى مجاباتهم بما لا يمكنهم إنكاره ولا ينفعهم الرّوغان في دفعه.

الفصل الثاني في ذكر الحجّة التي ذكرها ابن سينا في رسالته المذكورة قبل على إثبات حدوث العالم وحجج أخرى على استحالة وجود حوادث لا أول لها قد نقلت كلامه بألفاظ اصطلح عليها علماءنا وحذفت منه ما لا حاجة إليه.

قال: إن كان الماضي من العالم لا أول له فالأمور الماضية المتتالية لا نهاية لها وجملة الأمور الماضية المتتالية قد وجدت فيلزم من ذلك أنه إن كان الماضي لا أول له فإن ما لا نهاية له قد وجد. ثم جعل هذا اللازم مقدّمة في قياس آخر وقال: إن كان الماضي لا أول له فإن ما لا نهاية له قد وجد لكن لا يوجد شيء لا نهاية له فيلزم أن الماضي له أول. ثم عمل هذا البرهان على نحو آخر وهو أن الماضي إن كان لا أول له فجملة الأمور الماضية لا نهاية لها، وكل ما لا نهاية له لا يوجد فإن كان الماضي الأول له فجملة الأمور الماضية لم توجد. ثم جعل هذا اللازم مقدّمة في قياس آخر وقال: إن كان الماضي لا أول له فجملة الأمور الماضية لا توجد لكن [٣١] جملة ما قد وجدت فيلزم أن الماضي أول. وقد بين أن صور هذه القياسات صحيحة وسلم مقدّماتها أن صدقت لزم أن للماضي من العالم أولاً.

بيان صحة صور القياسات هو أن القياس الأول مقدّمة الأولى وهي أن الماضي إن كان لا أول له فالأمور الماضية لا نهاية لها ويسمّيها شرطية متصلة لها جزآن: أولها قولنا: «إن كان الماضي لا أول له» والثاني قولنا: «فالأمور الماضية لا نهاية لها» وقد حكم على المحكوم

عليه من الجزء الثاني وهو الامور الماضية في المقدمة الثانية بأنها قد وجدت، فسقط ما هو مشترك فيه في المقدمين وهو الامور الماضية ويبقى اللازم أنه إن كان الماضي لا أول له فما لا نهاية له قد وجد. والقياس الثالث كالأول الا إنه جعل في المقدمة الثانية منه الحكم من الجزء الثاني وهو ما لا نهاية له محكوما عليه فسقط ويبقى اللازم إن كان الماضي لا أول له فجملة الامور الماضية لم توجد.

واما القياس الثاني والرابع وكلاهما يسمى قياسا استثنائياً ويكون المقدمة الأولى من هذا القياس شرطية ويكون المقدمة الثانية منه إما استثناء عن الجزء الأول من المقدمة الأولى فيلزم عين الجزء الثاني، واما استثناء [٣٢] نقيض الجزء الثاني فيلزم نقيض الجزء الأول وفي هذين القياسين المستثنى نقيض الجزء الثاني ففي القياس الثاني قيل لكن لا يوجد ما لا نهاية له وهو نقيض إن ما لا نهاية له قد وجد فيلزم أن للماضي أولاً وهو نقيض أن الماضي لا أول له.

وفي القياس الرابع قيل، لكن جملة الامور الماضية قد وجدت، وهو نقيض ان جملة الامور الماضية لم توجد فلزم نقيض الجزء الأول وهو أن الماضي له أول ونقيض أن الماضي لا أول له وهذا كله مما ذكره ابن سينا في فصول منطقيّة من الرسالة المذكورة قدّمها على البرهان المذكور قد ذكره في كتبه الأخرى وصحّته ظاهرة.

ثم ذكر من الدليل على صحّة أن ما لا نهاية له من الامور الماضية قد وجدت بأن كلّ واحد منها قد وجد، وكلّ ما وجد كلّ واحد منه وجد كلّ، فكلّ الامور الماضية وجدت، ثم ذكر أدلة اخترعها يحيى بن عدوى على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها في صور قياسية تكلفها فلم اطول بذلك وذكرت ملخص تلك الادلة.

فإن عدد الامور الماضية فيه أزيد وأنقص، فإن التي منها إلى زماننا أزيد منها إلى زمان الطوفان. وأيضاً فيها ضعف ونصف فإن عدد دورات القمر أضعاف عدد دورات الشمس، وعدد [٣٣] دورات الشمس أضعاف عدد دورات زحل وذلك فيما لا نهاية له مستحيل لأن غير المتناهي لا يعوزه ما ينضم إليه فيصير بذلك مثل الازيد وكذلك حال النصف مع ما هو ضعف له.

و منها تلك الأمور قد إنتهت إلينا، وكلّ ما انتهى فقد تناهى، فتلك الأمور قد تناهت فلا يكون بلا نهاية.

و منها أنّ تلك الأمور سلكت وكلّ ما قطع وسلك فقد تناهى.

و منها أنّ كلّ واحد من الأمور الماضية يتوقّف وجوده على وجود ما لا نهاية له لو كانت بلا نهاية، وكلّ ما يتوقّف وجوده على وجود ما لا نهاية له لا يوجد، فيلزم أن لا يكون شئ من الأمور الماضية قد وجد لو كانت بلا نهاية. قال وأناظنّ ان جميع قياساتهم راجعة إلى شئ من هذه العبارات.

الفصل الثالث في ذكر ما إعترض به على المقدّمة الأولى وهى إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية لا نهاية لها، قال: إنّ هذه مقدّمه مشهورة وليست بضروريّة ولا صادقة وهى من المشهورات التى يقع التصديق بها مطلقاً لحفاء الشرط المفصل لحالها فيعرف حالها فنقول: المحكوم عليه فى قولنا: «الأمور الماضية بغير نهاية» على لفظ الجمع و اذا كان المحكوم عليه فى القضية كذلك فهم منه معنيان: أحدهما ان كلّ [٣٤] واحد من تلك الأمور بغير نهاية، كما يفهم من قولنا: «الآحاد غير منقسمة» أنّ كلّ واحد منها غير منقسم. والثانى أنّ جملة تلك الأمور بحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية كما يفهم من قولنا: «الآحاد كثيرة» أنّ جملتها بحال الاجتماع كثيرة. و معلوم أنّ الأوّل ههنا باطل فيبقى المفهوم الثانى هو أيضاً يفهم على ثلاثة أوجه: إثنان منها بحسب إعتبار الوجود، و واحد بحسب اعتبار التوهّم، فأما بحسب اعتبار الوجود فأنّه يفهم منه تارة أنّ جملة تلك الأمور ليست شيئاً له عدد متناهٍ، و تارة أنّ جملتها شئ له عدد غير متناهٍ. وأمّا ما يفهم منه بحسب اعتبار التوهّم أنّ المتوهّم من جملتها شئ أى واحد اخذت منه وجدت واحداً غيره قد حصل فى الوجود سوى ما اخذته و لا يقف عنه واحد لا يكون واحد غيره خارج عنه من غير أن يكون له عدد فى الوجود متناه أو غير متناه.

و الوجه الأوّل و هو أنّ جملتها ليست شيئاً له عدد موجود ذو نهاية حقّ لانه نقيض الباطل الذى لا شكّ فى بطلانه و هو أنّها شئ له عدد موجود ذو نهاية، فإنّ المحكوم عليه فى هذه القضية شئ غير موجود بل ممتنع الوجود، و ذلك لانّ جملة امور كلّ واحد منها

لا يثبت بل يعدم كما يوجد [٣٥] لا يكون بما هي جملة موجودة البتة سواء كانت الأجزاء
التي تفرض لها بحيث إذا حضرت في الوهم واحدا بعد واحد فثبت، او كانت بحيث لا نعى
٢ ان الأمور الماضية على التوالي لو كان عددها عند الوهم عشرة أو خمسة لا يجوز أن يقال ان
جملتها موجودة أو عددها موجود، لأن كل ما يوصف بأنه موجود إما أن يقال إنه موجود
في كل زمان أو في زمان ماض أو في الحال أو في زمان مستقبل. ولا يجوز أن يقال هذه
٦ العشرة أجزاؤها موجودة معاً في كل زمان ولا في زمان ماض ولا في الحال ولا في
المستقبل. فمحال أن يقال عن أمثال هذه الأمور أن جملة منها موجودة ولها عدد موجود
متناه أو غير متناه بل يصح أن ينفي عنها الأمران جميعاً كما يصح عن جميع المعدومات فإنها
٩ إذا لم تكن موجودة كيف تكون ذات عدد متناه أو غير متناه.

فان قيل: كيف تقول الجملة مما مضى أنها عشرة.

قلنا: أنا نحكم على المعدومات عند عدمها بأنها كذا لا على ذاتها بل على الموجود منها
١٢ في الوهم وإنما ترسم في الوهم ما هو متناه لا غير. وقوم جوّزوا وصف المعدومات بأن لها
عدداً لكن بعدد [٣٦] معدوم. فأتضح أنه لا يصح أن يفهم من قولنا: «إن كان الماضي لا أول
له فالأمور الماضية بغير نهاية» أن تلك الأمور جملة لها عدد موجود غير متناه، وبين أن
١٥ ذلك في الوهم محال لأن الوهم لا يحصل فيه عدد لا نهاية له بالفعل بل إنما يرسم فيه ما
يكون عدداً معيناً مثل عشرة الآن وما اشبهها. نعم الذهن يحصل فيه معنى الجملة ومعنى
ما لا نهاية له من جهة أن ما لا نهاية له صفة وحكم لا من جهة أنه يثبت فيه العدد الذي
١٨ يوصف بأنه لا نهاية له. فاذن هذه الجملة من جهة أنها لا نهاية لها لا يجوز أن تحصل في
الوهم، فاذن إن كان الماضي لا أول له لم يلزم منه أن يكون له جملة وجميع ذو عدد بلا نهاية
لا في الأعيان ولا في الوهم. والأشياء إنما تحصل لها جملة وجميع إذا وجدت معاً في مكان
أو زمان لا أن يكون معاً في وصف وحكم وإلا كان للمعدومات المتوقعة جملة.

فلنبحث عن الاعتبار الثالث.

فنقول: أنه يصح أن يقال إن للأمور الماضية جملة معقولة في الذهن من حيث هي جملة
٢٣ من غير أن يحتاج في ذلك إلى أن تعقل الأحاد البتة، فإن الذهن كلياً إنحصر في الوهم واحد

منها موصوفاً بأنه كان موجوداً [٣٧] وجد آخر في الوهم بمثل صفته فإذا الحق من الوجوه التي يفهم عليها هذه القضية إثنان: أحدهما أنه إن كان الماضي لا أول له فليس للأمر الماضية عدد متناه موجود. والثاني أنه إن كان الماضي لا أول له فالأمر الماضية بحيث إذا احضر الذهن واحداً منها في الوهم موصوفاً أنه كان امكناً أن يجد غيره منها بمثل صفته من غير أن يجب أن يقف وبطل الوجه الثالث وهو أنه إن كان الماضي لا أول له كان الأمور الماضية في الوجود أو في الوهم لها عدد بغير نهاية.

الفصل الرابع في ذكر ما اعترض به على المقدمة الثانية وهي «أن ما لا نهاية له لا يوجد» قال: أنها أيضاً مشهورة وليست بيّنة بنفسها ولا صادقة على الإطلاق، بل إنما يظهر صدقها في بعض ما لا نهاية له برهان يقوم عليه وهو ما يقع فيه الحركة أو ما يقع فيه الاطباق الوجودي كالمقادير أو الوهمي كالاعداد التي أحادها طبيعية. ثم إن [سلمنا أنها صادقة على الإطلاق لكن لا نعتقد منها ومن المقدمة الأولى على] كلا الوجهين الصحيحين من معناها قياساً. فإنه إذا قيل: إن كان الماضي لا أول له فالأمر الماضية ليس لها عدد و نهاية، وكل ما ليس له عدد ونهاية لا يوجد، كانت المقدمة الثانية كاذبة [٣٨] فإن كثيراً مما ليس له عدد ونهاية قد وجد ومنه الواحد من كل شيء موجود فإنه ليس له عدد ذو نهاية. وإذا قيل على الوجه الثاني إن كان الماضي لا أول له فالأمر الماضية شيء أي واحد أخذت منه وجدت آخر غيره قد وجد وعدم وكل ما كان هكذا لا يوجد كانت المقدمة الثانية غير ما فيه الخلاف فلا يصلح لأن يجعل مقدّمة في قياس يقام لإثبات عينه. وإذا أريد أن يدلّ على أن كل ما كان هكذا لا يوجد قيل لأن ما كان هكذا كان ما لا نهاية له وكل ما لا نهاية له يوجد فيكون المحكوم به والمحكوم والمقدّمة الأولى شيئاً واحداً لأنه إذا كان معنى ما لا نهاية له أنه شيء أي واحد أخذت منه وجدت غيره قد كان وكان معنى قولنا كل شيء أي واحد أخذت منه وجدت آخر غيره قد كان هو أن ما لا نهاية له هو أن كل شيء أي واحد أخذت منه وجدت غيره قد كان وكان معنى قولنا كل ما لا نهاية له لا يوجد أن كل شيء أي واحد أخذت منه آخر غيره قد كان لا يوجد وهذا لا يلزم منه شيء.

الفصل الخامس في ذكر ما قال على المقدمة التي هي ان الامور الماضية قد وجدت.

قال: قد ظهر انه لا يصح أن يقال إن جملة الأمور [٣٩] الماضية هي جملة قد وجدت فإنها بما هي جملة لم توجد بل يصح أن يقال أن جملتها وجدت بمعنى أن كل واحد منها قد وجد وإذا كان معنى الجملة في قولنا أن جملة الأمور الماضية قد وجدت كل واحد منها وجب أن يكون معناها في قولنا إن كان الماضي لا أول له فجملة الأمور الماضية بلا نهاية كذلك فيكون معنى هذا القول هو أن الماضي إن كان لا أول له كان كل واحد من الأمور الماضية بلا نهاية وهو كاذب، وإن لم يكن معنى الجملة في هذه المقدمة الشرطية كل واحد بل الجملة بما هي جملة لم يلتزم منها ومن قولنا جملة الأمور الماضية قد وجدت قياس لأنه يكون قد قلنا إن كان الماضي لا أول له فجملة الأمور الماضية بما هي جملة بلا نهاية وكل واحد من هذه الأمور قد وجد فلا يلزم من هذا أن الماضي إن كان لا أول له فما لا نهاية له قد وجد لأن المحكوم عليه في المقدمة الثانية غير الجزء الثاني من المقدمة الأولى فلا يلزم من هذا الاقتران شيء.

الفصل السادس فيما قال على المقدمة التي هي إن كل ما وجد كل واحد منه فقد وجد كله.

قال: إن هذا الاصل باطل يتشعب منه كل غلط وذلك أن الناس يقولون كل كذا وقد يعنون به جملة والكل الجامع لآحاده وقد يعنون به كل واحد من آحاده وقد يعنون به [٤٠] طبيعته الكلية فيغلط الغالط ويحسب أنه إذا صح كل كذا بمعنى كل واحد صح بمعنى الجملة. وقد بين أن كل واحد من الأمور الماضية يصدق عليه أنه وجد وعدم ولا يصدق أن لها كلاً قد وجد. ويزيد هذا وضوحاً من نظير الأمر الذي نحن فيه ويقول أنه يصح أن يقال كل واحد من الأمور الماضية قد وجد كذلك يصح أن يقال إن كل واحد من المستقبلية يمكن أن يوجد، فلو كان يجب بأن يكون كل واحد من الأمور الماضية وجد أنه يصح أن يقال أن لها كلاً قد وجد لوجب بأنه إذا صح أن يقال كل واحد من الأمور المستقبلية يمكن أن يوجد أن يصح أن يقال أن كلها يمكن أن يوجد، وظاهر أنه لا يصح فثبت أنه ليس يجب بأنه إذا صح أن يقال إن كل واحد من الأمور الماضية وجد وجب أن يصح أن كلها وجد وكلها

هو الذي يظنّ به أنّ له عدداً غير متناهٍ فإذن ليس يلزم أن يكون غير المتناهي قد وجد بل وجد كلّ واحد من جملة لا يمكن عند العقل أن يوجد واحد منها لا واحد غيره قد وجد قبله.

الفصل السابع في ذكر اعتراضاته على الحجج المذكورة على استحالة وجود أمور لا نهاية لها.

قال: على أنّ غير المتناهي لا يكون فيه أزيد و ضعف اذ هذا يصدق فيما يكون له طرف يصلح أن يزيد فيه هي و الأمور الماضية مع [٢١] انه ليس لها أول فقد يكون لها آخر بالفرض كزمان الطوفان فينضمّ إليها من هذا الطرف أمور أخرى فتزيد.

ثمّ قولكم: «بعض الأمور غير المتناهية أزيد من بعض» عنيتم به أموراً موجودة أم معدومة، فإنّ عنيتم أموراً موجودة كان قولكم هذا كذباً، لأنّ الأمور الماضية ليست موجودة، وإنّ عنيتم أموراً معدومة لم يصحّ الحكم عليها بصفة موجودة. و الأزيد إن كان صفةً موجودة لم يجوز إن يحكم به على الأمور المعدومة، وإن كان صفة معدومة فالمعدومات ممّا لا نهاية له يجوز أن يكون بعضها أزيد من بعض وبعضها ضعفاً لبعض، فإنّ عدد الآحاد غير المتناهية أقلّ من عدد العشرات غير المتناهية و أضعاف له. فكذلك حال عدد العشرات مع عدد المئات و غيرها وكذلك الأمور المستقبلية و هي معدومة يجوز أن يكون بعضها أزيد من بعض. فكذلك عدد دورات القمر يجوز أن يكون أزيد من عدد دورات الشّمس و أضعافاً له.

و اعترض على أنّ الامور الماضية انتهت إلينا فيكون قد تناهت بأنّها تناهت من الطرف الذي يلينا فلم يجب أن تكون متناهية من الطرف الأوّل. و أمّا أنّ الامور الماضية سلكت و قطعت. فقال عليه: إن القطع يقال بالاستعارة على إفنا كلّ شيء [٢٢] و بالتوسّع على إحداث تفريق بين أجزاء شيء و على معنى ثالث معقول عن المعنى الثّاني و هو المعنى المفيد في هذا الموضع دون الآخرين و هو إفنا شيء عن أشياء بينها اتّصال فيلزمه حدوث حدّ فيها. فالقول البيّن بنفسه من غير حجة هو أنّ القطع بهذا المعنى إذا ابتدئ فليس يمكن أن يفنى هذا القطع ما لا نهاية له. أمّا إذا لم يفرض عن ابتداء فليس. بيّناً بنفسه أنّه يجوز أن يحدث في

سبيله حدّاً أم لا فذاك موكول إلى حجة ثم الوجود يوصف بأنّه قطع. وقد بان أنّ الأمور الماضية ليست لها جملة موجودة فيصحّ أن يوصف بأنها قطعت و سلكت.

و اعترض على أنّ الأمور الماضية قد توقّف وجود كلّ واحد منها على وجود ما قبله بأنّ توقّف شيء على شيء بالحقيقة هو أن يكون كلاهما معدومين، و يكون شرط وجود أحدهما أن يوجد الآخر أو لا، فيقع كون المتوقّف عليه قبل كون المتوقّف.

فإن قيل: لكلّ موجود بعد شيء آخر أنّه يتوقّف عليه فإنّه يكون باشتراك الاسم فالقول البين بنفسه هو أنّه إذا كان شيء غير موجود من شرط وجوده أنّه يوجد قبله أشياء بلا نهاية ليس شيء منها بموجود فإنّه لا يوجد أمّا أنّه إذا لم يكن كذلك فليس يتّنا بنفسه أن المتوقّف لا يوجد إذا كان المتوقّف [٢٣] عليه بلا نهاية.

الباب الثاني في الجواب عن كلّ واحد واحد من تلك الاعتراضات و في استدراكات متوجّهة على اعتراضاته خمسة فصول:

الفصل الأوّل في الجواب عمّا اعترض به على المقدّمة الأولى و تصفّح كلامه في ذلك الاعتراض.

قال: ان قولنا: «كان الماضي لا أوّل له فجملة الأمور الماضية لا نهايد لها» مقدّمة مشهورة ليست بيّنة بنفسها ولا صادقة.

أقول: لا بل هي صادقة يلزم التصديق بها من غير حجة، فإنّ العالم إذا كان لم يدلّ على ما هو عليه الآن لزم أن يكون قد وجدت دورات للأفلاك لا نهاية لها و أكوان و فسادات للعناصر و للمركّبات منها لا نهاية لها و نفوس انسانيّة لا نهاية لها و هذه أمور فيكون قد وجدت أمور لا نهاية لها.

قال قولنا: «الأمور الماضية لا نهاية لها» تفهم على وجهين: أحدهما أنّ كلّ واحد منها بغير نهاية و الثاني أنّ جمليتها بحال الإجماع لها عدد بغير نهاية.

أقول: ليس كلا الوجهين مفهوم هذا اللفظ بل له مفهوم آخر، أمّا الأوّل فظاهر أنّه ليس مراداً من هذا القول. و أمّا الثاني فلأنّه زاد في معنى اللفظ ما لا يقتضيه اللفظ فان قولنا: «جملة الأمور الماضية بحال الإجماع لها عدد بغير نهاية» يزيد على قولنا: «جملة الأمور

الماضية [٢٤] بغير نهاية» يلفظ بحال الاجتماع و يلفظ لها عدد ولا يقتضيها اللفظ.

قال: و المفهوم الثاني يفهم على ثلاثة أوجه: الأول و الثالث منها صحيحان، و الثاني

باطل.

٢

اقول: أما الوجه الأول و هو قولنا: «جملة الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه»

لا يصلح أن يكون معنى قولنا: «فإن الأشخاص الماضية لا نهاية لها»، و قولنا: «جملة الأمور

الماضية لها عدد بغير نهاية» حتى يكون صحيحاً أو باطلاً، لأن قولنا: «الأمور الماضية بغير

نهاية أو لا نهاية» لها قضيه يسميها المنطقيون «معدولة»، و يقولون فيها الحكم بثبوت

معنى منق لشيء موجود. و قولنا: «الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد و نهاية» قضيه

يسمونها «سالبة» و هي ما فيه الحكم بنفي شيء عن شيء موجود أو معدوم فيكون بين القولين

فرق، فإن في أحدهما إثباتاً و في الثاني نفياً، و بأن المحكوم عليه يجب أن يكون في أحدهما

موجوداً و في الثاني يجوز أن يكون معدوماً، فلا يكون أحدهما مفهوم الآخر و إن كان يلزم

من كون الشيء ذا عدد بغير نهاية أو شيئاً لا نهاية له أن لا يكون له عدد متناه لكن يكون

هذه الدلالة دلالة الالتزام و قد قالوا أنها غير معتبرة.

ثم إن سلم أن هذا الوجه معنى للقول المذكور معتبر لكتنه يذكر على وجهين: [٢٥] أحدهما

أنه شيء ليس له عدد أصلاً فلا يكون شيئاً له عدد متناه لأنه إذا لم يكن له عدد لم يكن ذا

عدد متناه، كما أن الحجر لما لم يكن حيواناً صح أن يقال: الحجر ليس حيواناً ناطقاً. و الثاني

أنها شيء له عدد لكن ليس عدده متناهياً فلا يكون شيئاً له عدد متناه كما أن الفرس مع أنه

حيوان ليس ناطقاً صح أن يقال: الفرس ليس حيواناً ناطقاً. فإين سيناً لما ذكر أن قولنا:

«الأمور الماضية بغير نهاية» يحتمل أن يراد به أن كل واحد منها بغير نهاية مع بعده من أن

يكون مراداً منه ههنا كان يلزمه أن يذكر هذين الوجهين. و قد ذكر أن هذا الوجه و هو

قولنا: «الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد مفهوم» قولنا: «الأمور الماضية له عدد بغير

نهاية» فيكون قد اثبت لها عدداً منفيّاً عنه النهاية فيكون هذا الوجه من المفهوم هو أنها شيء

ليس عدده متناهياً.

قال: إن هذا الوجه حق لأنه تقيض الباطل الذي هو أن تلك الأمور شيء له عدد موجود

٣٣

أقول: قولنا «الأُمُور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه» نقيض قولنا: «الأُمُور الماضية شيء له متناه» لا لقولنا: «الأُمُور الماضية شيء له عدد موجود متناه» لان المحكوم به في كلا الوجهين ليس على وجه واحد بل في أحدهما لفظ [٢٦] الموجود وليس ذلك في الآخر و ذلك ليس من شرط التناقض.

قال قولنا: «الأُمُور الماضية شيء له عدد متناه» باطل لا شك فيه.

أقول: لا بل أنه حقّ إلا أن يكون جزءاً من قولنا: «إن كان الماضي لا أول له فالأُمُور الماضية شيء له عدد متناه» فيكون حينئذ باطلاً ولم يقل كذلك بل قال: «أنه باطل مطلقاً» فاذن قولنا: «الأُمُور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه» إذا اريد بها أنها شيء له عدد ليس بمتناه حقّ، واما الوجه الثاني وهو أن جملة الأُمُور الماضية بحال الاجتماع لها عدد موجود غير متناه فليس مفهوم قولنا: «الأُمُور الماضية بغير نهاية» لان فيه زيادات زارها ابن سينا ليطل بها القضية و حمل لذلك الأُمُور الماضية على دورات الفلك ليثبت أنها ليست لها جملة موجودة مع أن في الأُمُور الماضية ما له جملة موجودة معاً وهو النفوس البشرية و غرضه من زيادة الزيادات المذكورة و من حمل الأُمُور الماضية على الدورات أن يبين ان جملتها إذا لم تكن موجودة معاً لم يصحّ الحكم عليها بعدد موجود.

ثم قلت مع أن الدورات ليس لها جملة موجودة معاً لم يصحّ الحكم بأن لها عدداً كما قد قال: «الجملة منها أنها عشرة منع أنها ليست موجودة معاً» و عذره عن ذلك بأننا نحكم بذلك على [٢٧] الموجود منها في الوهم غير محتاج إليه لأن العدد غير موجود إلا في الأذهان فيصحّ الحكم به على المعدوم كما يصحّ على الموجود فإنّ الوجود في الأعيان هو الذوات التي تصلح لأن تعدّ و أن تفرض لها عند إعتبار آحادها من تلك الجملة العدد يدلّ عليه أن الشيء ذا الاحاد قد يحكم عليه باعتباره بأنه واحد و باعتباره بأنه عدد كما يقال هذا عسكر واحد، و ذلك اذا اعتبر جملته من حيث هو جملة، و هذا العسكر ألف رجل و ذلك إذا اعتبر آحاده. فلولاً أن الوحدة و العدد معنيان اعتباريّان لم يكن يصحّ الحكم بهما على شيء واحد مع أنها معنيان متقابلان كما لا يصحّ أن يقال لشيء واحد أنه أبيض و أسود لكونهما معنيين وجوديين

متقابلين.

وقال: ابن سينا في كتاب الشفاء «العدد موجود في الأعيان بدليل أنّ له خواصّ فأنّه يقال عدد تامّ و عدد زايد و عدد ناقص إلى غير ذلك».

أقول: قوله «العدد موجود في الأعيان» خطأ و دليله الذي ذكره فاسد، فإنّ المعاني الذهنيّة قد توصف بأوصاف و خواص ذهنيّة فإنّ الكليات قد توصف بأوصاف و يحكم عليها بأحكام فيقال: «الجوهر هو الموجود لا في موضوع» و «العرض هو الموجود في موضوع» و لا وجود للجوهر الكلّي و العرض الكلّي إلا في الأذهان.

و قد قال في الإشارات [٤٨] بعد جعله الأجناس عالية و متوسطة و سافلة و هي اوصاف أنّ لكلّ واحد منها في مرتبة خواصّ و لم يجب من ذلك كون الأجناس موجودة في الأعيان، على أنّ الخواصّ التي ذكرها إنّما يحكم بها على أعداد كليّة فيقال: «الستّة عدد تامّ» و يراد بها الستّة الكلّيّة لا الجزئيّة المعيّنة، وكذلك الزايد و الناقص و غيرها فعلم أنّه ليس للعدد وجود في الأعيان فيصحّ الحكم به على المعدومات فيصحّ أن يقال: «الأمر الماضي لها عدد سواء كانت موجودة معاً أو غير موجودة» و بين أنّ سعيه في حمل الأمور الماضية على دورات الفلك و في اشتراط كون جملتها بحال الاجتماع و كون العدد موجوداً و الإطناب في إثبات أنّ الأمور الماضية مع هذه الشّروط لا تكون موجودة معاً ضايع.

وأمّا ما قال في الأشياء إنّما يكون لها جملة و جميع إذا وجدت معاً في مكان أو زمان لأنّ تكون معاً في وصف فإنكار للمتعارف المعهود، فإنّ الناس يقولون جميع الانبياء و جميع المسلمين و جميع أمة محمد و ان لم يكونوا موجودين معاً في مكان أو زمان و أمثلة ذلك أكثر من أن يحصى. و مع هذا فالحقّ هو أنّ غير المتناهي لا يكون له جملة و جميع لأنّه إذا صار جملة تناهى لأنّه إذا كان بحيث أنّه إذا اخذت أيّ شئ منه وجدت شيئاً آخر غير ما اخذت كيف يكون [٤٩] له جملة.

و أيضاً لا يكون له عدد لان العدد إنّما يكون لما يصير به آحاده معدودة أمّا الشئ كلّما عدت آحاداً منه بقيت آحاد أخرى لم تعدّها لا يكون لها عدد لكن يكون له آحاد لا تنتهي إلى حدّ هو نهاية لتلك الآحاد فلا يكون بعدها واحد آخر منها و هذا هو الذي غلط في

إثبات العدد لها لكون تلك الآحاد معدودة على معنى أنه يمكن أن يعدّ بعضها.

قال: «ولو كان للامور التي معا في وصف جملة لكان للمعدومات المتوقّعة جملة».

أقول: إنّما لا يكون للمعدومات المتوقّعة جملة إذا كانت غير متناهية لكونها غير متناهية
لا لأنها معا في وصف فحسب. وأمّا المفهوم الثالث وهو أنّ المتوهم من تلك الأمور شيء أى
واحد اخذت منه وجدت آخر غيره قد حصل في الوجود ولا تقف عند واحد لا يكون
واحد غيره خارجاً عنه من غير أن يفرض له عدد متناه أو غير متناه.

أقول: هذا معنى لغير المتناهي صحيح لكن لا يصلح لأن يكون مفهوماً من قولنا: «جملة
الأمور الماضية بحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية» فإنّ بينها فرقا فإنّه شرط في أحدهما أن
يكون بحال الاجتماع ولم يشترط في الآخر وجعل للامور في أحدهما عدداً ونفاه عنها في
الآخر.

فظهر أنّ فيما اعترض ابن سينا على المقدّمة الأولى [٥٠] وجوها من الفساد وأنّه لم يطل
ما سعى فيه واجتهد كان قولنا: «إن كان الماضي لا أوّل له فالأمور الماضية بغير نهاية
صادقاً» فإنّه وضع لهذا القول مفهومات ثلاثة وسلم صحة اثنين منها وكونه على ذينك
المفهومين حقّاً، وأدعى أنّه على مفهوم ثالث زاد فيه شروطاً لا يقتضيه لفظ هذا القول ليس
بحقّ، فاذا سلم أنّه حقّ على مفهومين فبأن لا يكون حقّاً على معنى ثالث ليس يصلح أن
يكون مفهوماً من هذا القول، كيف يكون هذا القول كاذباً على الإطلاق على أنّ هذا القول
من غير الزوايد التي لا يقتضيها اللفظ مطلقاً حقّ، وهو أنّ الماضي إن كان لا أوّل له كان
الامور الماضية بغير نهاية بمعنى أنّ آحادها لا تنتهي إلى واحد هو نهاية لتلك الآحاد ليس
قبلها واحد آخر منها. وهذا ممّا لا يمكن إنكار صدقه فإنّه هو المفهوم الثالث الذي سلم
إبن سينا حقيقته وهو المعنى الذي يقتضيه لفظ هذا القول وأمّا المفهوم الأوّل والثاني
فتقديرهما روغان في دفع الإلزام.

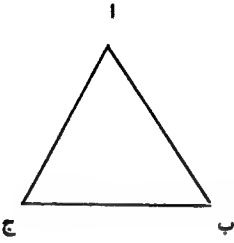
الفصل الثّاني في الجواب على ما اعترض به على قولنا: «إنّ ما لا نهاية له لا يوجد» قال
إنّ هذه المقدّمة ليست بيّنة بنفسها ولا صادقة على الإطلاق.

أقول: بل هي صادقة في كلّ ما لا نهاية له سواء كانت موجودةً معاً أو موجودة على

- التعاقب [٥١]، وسواء وقع فيه الحركة أو لم يقع و سواء أمكن فيه الإطباق الوجودي أو الوهمي أو لم يمكن، ويظهر صدقها ان تأمل معنى ما لا نهاية له أدنى تأمل من غير دليل وهو أنه شيء أي جزء اخذت منه وجدت شيئاً منه غير ما أخذت ولا ينتهي في ذلك إلى حدٍّ يقف عنده ولو قدر انك تفعل ذلك ابد الآباد فإذا كان مثل هذا الشيء لا يحضره العقل ولا يضبطه الوهم فان العقل كلما اخذ منه جزءاً فجزءاً وجد شيئاً منه ولو قدر انه يفعل كذلك ابد الآباد وكذلك الوهم كيف يمكن ان يحضره الوجود فان كل ما وجد فقد انحصر في الوجود وحصل له جملة ومثل هذا الشيء لا يكون له جملة.
- وهذا المعنى الذي ذكرته لما لا نهاية له يشمل ما له آحاد ودورات الأفلاك والإكوان والفسادات والنفوس البشرية والوالدين والأولاد فان آحاد الشيء اجزاء له ويشمل ما ليس له آحاد ولا اجزاء بالفعل بل بالقوة كالخطوط والسطوح والأجسام والحركة الدورية المتصلة. فحال الخطوط والسطوح والأجسام في هذا المعنى كحال دورات الأفلاك والنفوس البشرية وغيرهما مما لا نهاية له، وكذلك الأمور الأخروية المستقبلية فانها إنما لا تدخل في الوجود لكونها غير متناهية. والخطوط [٥٢] والأجسام غير المتناهية التي اعترفت الفلاسفة باستحالة وجودها إنما استحال وجودها لكونها غير متناهية لا للحجج التي ذكروها فان كلها داحضة وقف على فساد ثلاثة منها ابو البركات البغدادي وبين فسادها في كتاب المعبر فيها ما يعتمد عليه ابن سينا وذكره في كتاب الإشارات، و ملخصه بعد تبديل بعض عباراته بما هو أسهل تفهماً هو أنه لو امتدّ بعد في خلاء او ملاء من الأجسام غير متناهيين جازان يفرض فيه خطان خارجان من مبداء واحد إلى غير نهاية لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل الخططين الخارجين من نقطة إلى غير نهاية أحدهما إلى الجملة التي فيها نقطة ب والآخر التي فيها نقطة ج و جازان تفرض خطوط واصلة بينهما تتزايد بمقدار واحد لا نهاية لعددها كالخطوط الواصلة بين الخططين المفروضين فيكون قد حصلت زيادات متساوية لانهاية لعددها وكل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في خط واحد فيلزم ان يوجد خط يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الوجود وهي غير متناهية وذلك الخط متناه في كلا الطرفين فيكون الزيادات غير المتناهية موجودة في

خط متناه و ذلك محال [٥٣].

وأنما لزم هذا المحال من فرض وجود بعد ممتد في خلاء او
ملاء غير متناه لان الفروض الاخر ليست محالة على تقدير
وجود البعد غير المتناهي فيكون وجود ذلك البعد محالاً
لان [ما] يلزم منه محالاً يكون محالاً.



والإعتراض على هذا هو ان الزيادات غير المتناهية أنما يمكن وجودها في خطوط غير
متناهية ولا يمكن وجودها في خط واحد زيادات توجد او تعين تكون متناهية وهى التى
في خط واحد لا الزيادات غير المتناهية فلا يلزم من الفروض المذكورة وجود خط مشتمل
على الزيادات غير المتناهية فلا يلزم المحال المذكور فلا يكون وجود البعد الممتد إلى غير
النهاية محالاً من هذا الوجه.

ومنها ما اورده ابن سينا في كتبه الأخرى وهو أنه لو امتد بعد غير متناه في جهة يمكن
فرض خط غير متناه في تلك الجهة خارج من نقطة هى مبدأه مبداء الخط الخارج من نقطة ا
إلى جهة ب إلى غير نهاية وأمكن قطع جزء من مبدائه ا ————— ب
مثل خط ا ج وأمكن فرض خط آخر يخرج من نقطة د ————— هـ
بازاء نقطة ج وهى نقطة د إلى غير نهاية في جهة هـ فيكون اقصر من الخط الخارج في
جهة ب مثل خط ا د وأمكن إطباق خط الخارج من نقطة د على الخارج من نقطة ا
فوضع [٥٤] نقطة د على نقطة ا وإطباق أحد الخطين على الآخر فاما ان ينطبقا إلى غير
نهاية فيكونان متساويين وذلك محال لان أحد الخطين مثل جزء من الخط الآخر ومحال ان
يكون الجزء مساوياً للكل، واما ان يقصر أحد الخطين عن الآخر بمثل خط ا ج فيكون
متناهيماً والآخر يزيد عليه بمثل خط ا ج المتناهي فيكون ايضاً متناهيماً وقد فرضنا غير
متناهيين وذلك محال.

والإعتراض عليه هو أنه أنما يمكن وضع نقطة د على نقطة ا لو أمكن تحريك خط د هـ
بالوهم وجزه حتى ينطبق النقطتان فينطبق الخطان وجر خط غير متناه محال لا يمكن أن
يتحرك أوله ما لم يتحرك آخره ولا آخر للخط غير المتناهي حتى يتحرك أو لا يتحرك

فلا يتحرك أوله فلا يمكن وضع نقطة د على نقطة ا فلا يمكن إطباق خط د ه على خط ا ب فلا يلزم الحال.

و منها أنه لو وجد بعد غير متناه لم توجد حركة دورية لكرة وقد وجدت فلا يكون البعد غير المتناهي موجوداً وذلك لأنه لو فرضت كرة تتحرك على نفسها في بعد غير متناه أمكن وجود خط خارج من مركز الكرة إلى غير نهاية وأمكن وجود خط آخر يبتدىء من نقطة خارج الكرة وتمر على موازاة الخط الآخر إلى غير نهاية على هذه الصورة:



فإذا ادارت الكرة على نفسها دار الخط الخارج من مركزها [٥٥] معها فيلقى الخط الآخر أولاً ثم يقاطعه ولقاءه إياه محال لأن ذلك يكون

ما بعد نقطة منها ولا يكون في الخط غير المتناهي أبعد نقطة لأنه لا يكون فيه نقطة إلا و يكون فيه نقطة أخرى أبعد منها فلا يمكن الالتقاء الخطين فلا يمكن قطع أحدهما الآخر فلا يمكن الكرة تتميم دورتها فلا يمكن أن يكون في الوجود بعد غير متناه.

والإعتراض على هذه الحجة من وجوه:

أحدها ان وجود خط غير متناه في بعد غير متناه ممكن لكن حركته غير ممكنة لما ذكرنا أنه لا يمكن ان يتحرك كله إذ لا كل له ولو تحرك صار المتحرك منه متناهيًا وكان له كل فلا يكون غير متناه.

فلو وجد خط خارج من مركز الكرة إلى غير النهاية فدارت الكرة لم يدرك الخط معه ولا تقف الكرة لوقوفه لأن حركتها لا يليق وجودها بحركة هذا الخط وإنما يتعلق بأسبابها فإذا تمت أسبابها تحركت إلا إذا عرض عائق يمكنه عوق حركتها وكيف أن يكون الخط مانعاً للفلك عن الدور وقد تمت أسباب حركته لكن الفلك يدور وينفصل الجزء الواقع من الخط داخل الفلك عن الجزء الخارج عنه فيدور مع الفلك ويبقى الجزء الخارج واقفاً إذ لا يمكنه أن يتحرك.

والثاني أنه وان سلم أن هذا الخط يتحرك بحركة الكرة لكن بان يمتنع التقائها [٥٦] بأبعد نقطة فيها لم يمتنع حركة الكرة وكيف يمكن الخط المتصل بالفلك ان يمنعه عن الحركة بامتناع لقاءه وقطعه خطاً موازياً له بل الفلك يدور وينكسر الخط المتصل به وينقطع من حيث

يمكن به ان يلقى الخطّ الآخر و يقطعه و ذلك غير محال.

و الثالث ان هذه التقديرات انما يحتاج إليها إذا كان الخطّان الموصوفان موجودين لكن ليسا موجودين مع ان البعد غير المنتهى موجود، وإذا لم يوجد لم يمتنع حركة الكرة بقى ان وجودهما ممكن لكن لم يوجد هذا الممكن و إمكان وجودهما لا يمتنع بل إنّما يمنع وجودهما حتّى ان وجدا إمتنع حركة الكرة و لما لم يوجد لم يمتنع.

فهذه هي الحجج الثلاث المذكورة في الكتب و قد ظهر بطلانها و قد وجدت لابن سينا حجة رابعة أعجب من الكلّ في اثناء مسائل زعموا أنّه سئل عنها فذكر جواباتها. و طُيّن ان تلك مسائل موضوعة لا مسؤول عنها و أنّه انما وضعها ليجيب عن كلّ واحدة بما هو يعتمد عليه عنده و هذا الحجة من جملتها و وجدت هذه النسخة بخطّ فاضل مشهور منهم و كان قد كتب في آخرها إنّني نسختها من نسخة نسخت من خطّ مصنفها و حكاية السؤال و الجواب على اللفظ الذي وجدته هي هذا:

مسئلة، خبرنا لم يمكن وجود جرم [٥٧] غير متناه.

جوابها، لا إمتناع إجتماع طرفي التقيض في شئ واحد و اقتضاء كون جرم غير متناه في طوله و هو خطّ فاذا ن طول له لا زيادة عليه لكن فيه أطوال بالقوة غير متناهية و كلّ واحد منها يتوهم قدره مضافاً إلى قدر الثاني أزيد من قدره وحده و قدره وحده لا زيادة عليه فاذا ن ليس له الا طول فقط و لا عرض له و لا عمق. و قد قيل أنّه جسم و ذلك محال أراد انّ الجسم ما له طول و عرض و عمق فلو فرض وجود جسم غير متناه في طوله لزم أن يكون خطّاً لا عرض له و لا عمق، و محال أن يجتمع في شئ ان له عرضاً و عمقاً و أنّه ليس له عرض و عمق. و دليل لزوم ذلك ان طول الجرم غير المنتهى لا يمكن الزيادة عليه فلو كان له عرض و عمق كان فيه أطوال بالقوة غير متناهية و كلّ واحد منها غير متناه و إذا أضيف كلّ واحد منها إلى طول الجرم او طول آخر صار قدره أزيد ممّا كان، و غير المنتهى لا يمكن ان يصير أزيد. و إنّما يلزم هذا المحال من كون هذا الطول مع عرض و عمق فلا يكون له عرض و عمق. و قد قيل ان له عرضاً و عمقاً و هو محال فلا يمكن وجود جسم غير متناه. و أنا أقول: كون طول الجسم خطّاً فاسد فان طول الجسم ليس إلا زيادة في جسميته و

إعتبار طوله من [٥٨] غير إعتبار عرض و عمق معه حتّى يكون طولاً لا عرض له فيكون خطأً اعتبار ذهني لا وجود له خارج الدّهن وكذلك وجود أطوال في الجسم بالقوّة فاسد و استقصاء القول في ذلك لا يليق بهذا الموضع.

و بعد المساعدة في صحّة ذلك أقول: إمتناع وجود جسم غير متناه واجب الوجود بذاته او باتحاد موجدّه بسبب توهم خطوط فيه يتوهم مضافة إلى طوله اعجب من إمتناع حركة الفلك بسبب توهم وجود الخطّين الموصوفين نعم، لو وجد جرم غير متناه في طوله امتنع إضافة جرم آخر إليه في طوله او إضافة خطّ آخر إلى طوله بسبب أنّه لا طرف له يضاف إليه و بوصل به شئ فلا يمكن الزيادة عليه لهذا لا بسبب أنّ غير المتناهي لا يمكن الزيادة عليه، فإنّه إن كان مقدار غير متناه من جهة متناه من جهة أخرى أمكن الزيادة عليه من الجهة التي هو فيها متناه. أمّا إمتناع وجود هذا الجسم بسبب وجود أطوال غير طوله موجودة بالفعل او بالقوة غير مضافة إلى طوله بل توهم الإضافة إليه غير معقول فإنّه ان وجد هذا الجرم فامتنع إضافة شئ إليه لزم المحال و هذا الكلام في الظهور بحيث [٥٩] يعدّ فيه الإطناب في البيان حقاً لكن للالزام والمعارضة.

أقول: يلزم على قول ابن سينا ان لا يكون في الوجود سوى جسم واحد و إن كان صغيراً و متناهياً لأنّه يكون في طوله و عرضه و عمقه أطوال بالقوّة غير متناهية و أمكن إتصال بعضها ببعض فيحدث طول غير متناه، فلو وجد جسم آخر كان فيه أطوال اخر بالقوّة وكلّ واحد منها لو توهم قدره مضافاً إلى الطول غير المتناهي صار قدره أزيد و ذلك محال فوجود جسم آخر محال و على هذا يمكن إلزام ابن سينا القول بحدوث العالم بأن يقال: لو كان العالم قديماً لزم أن لا يكون في الوجود من النّاس الآ سلسلة واحدة من الأولاد و الوالدين و قد وجدناس من غير تلك السّلسلة فلا يكون العالم قديماً.

بيانه: العالم إذا كان قديماً لزم وجود سلسلة من النّاس لانهاية لها و يكون لهم نفوس موجودة لها عدد موجود لانهاية لها لكن في الوجود من النفوس سلاسل آخر عدد كلّ واحد لانهاية لها وإذا توهم كلّ واحد من هذه الأعداد مضافاً إلى الثّاني صار أزيد ممّا كان و الزيادة عليه ممتنعة فيكون وجود ناس خارجين عن سلسلة واحدة ممتنعاً فيكون قدم

العالم ممتنعاً.

- فهذه هي الحجج [٦٠] التي زعمت الفلاسفة إنها براهين قاطعة وقد ظهر أنها مبنية على
 ٢ توهمات فاسدة و تخيلات باطلة وفي كل واحد منها أغلوطة خفية ممكنها في كلها موضع
 واحد وهو أنهم فرضوا أولاً خطأ غير متناه ثم جعلوه متناهياً وألزموا من كونه متناهياً أنه
 متناه. بيان ذلك أنه في الحجة الأولى إنما يكون خطأ واحد مشتمل على زيادات غير متناهية
 ٦ إذا كان آخر الخطوط واصلًا بين نهايتي الخططين الطرفين وإلا فكل خطأ قبل ذلك يكون
 مشتملاً على زيادات متناهية، ففرض ابن سينا الخططين الأولين غير متناهيين والخطوط
 الواصلة بينهما غير متناهية ثم جعلها متناهية. وفي الثانية جزم الخط الأقصر وأطبقه على
 الأكبر وإنما يمكن جزمه إذا كان متناهياً تتحرك نهاية وتنجبر. وفي الثالثة إنما يتحرك الخط
 ٩ الخارج من مركز الكرة بحركة الكرة إذا كان متناهياً. وفي الرابعة إنما يمكن إضافة خطأ إلى
 خطأ له طرف ونهاية فإذاً إنما ألزموا كون الخط متناهياً من كونه متناهياً.
- ١٢ فالعاقل المنصف يجب أن يعتبر من حال هذه الحجج التي أقاموا على حق جلي حال
 حججهم القائمة على مطالب لهم باطلة غامضة من الإلهيات وقد بين ببيان بطلان هذه
 الحجج ان إمتناع [٦١] وجود ملاء أو خلاء غير متناه ليس بوجود أجزائه معاً مترتبة يمكن
 ١٥ الإطباق فيه أو يقع فيه حركة كما زعموا بل لأن وجود غير المتناهي على الإطلاق محال
 سواء كانت أجزاؤه موجودة معاً مترتبة كالفلك والمقادير أو غير مترتبة كنفوس الإنسان
 أو موجودة على التعاقب كدورات الفلك وصح أن قولنا كل ما لا نهاية له لا يوجد صادق
 ١٨ بين من غير حاجة لمن تأمل أدنى تأمل معنى ما لا نهاية له إلى دليل لكن قد وقع امر في
 ظهور صدقه وهو ان البارى تعالى ركب فينا قوة تسمى الوهم لا تقبل المعقول المحض البتة
 إنما يحكم فيه على وفق ما احسسناه به كما إنما لما نحس بوجود غير مشار إلى جهته حكم
 ٢١ وهما بان كل موجود مشار إلى جهته سواء كان محسوساً أو غير محسوس. وكما اننا لما لم
 نحس بجسم ليس وراءه جسم محسوس أو مكان خال عن جسم محسوس حكم وهما بان
 الأجسام اما أن لا تنتهى او تنتهى إلى فضاء محدود لا يتناهى. وكذلك لما لم نحس بيوم
 ٢٣ ليس قبله يوم وبعده يوم ولا بدورة ليس قبلها وبعدها دورة ولا بمحدث من الكاينات

ليس قبله حادث وبعده حادث ولم يتناه إدراكنا إلى أول وآخر [٦٢] للآيام والدورات و الحوادث و إلى نهاية الأجسام حكمت أوهامنا بأنه لأول و لأخر للآيام والدورات و الحوادث و بأن الأجسام أمان لا تتناهى او تنتهى إلى فضاء ممدود لا يتناهى.

٣

و كل هذه احكام كاذبة لأنها أحكام في غير المحسوس على وفق ما هو محسوس و يقضى العقل بكذب حكم الوهم إذا كان بدليل يصدق الوهم مقدماته و يسلم كون الدليل صحيح الصورة منتجاً للمطلوب لكن إذا بلغ إلى المطلوب إمتنع عن قبوله و التصديق به لأن قبوله يكون على خلاف ما هو مجبول عليه لأن جبلة الوهم على أن لا يقبل ما ليس على وفق المحسوس، و ذلك كما ان الوهم يوافق العقل في الحكم بان كل مشار إلى جهته يحتاج إلى موجد له فيكون موجد كل مشار إلى جهة غير مشار إلى جهته و إلا لاحتاج إلى موجد فلا يكون موجد كل مشار إلى جهته مشاراً إلى جهته إذا قيل ان الله تعالى موجد كل مشار إلى جهته فهو موجود غير مشار إلى جهته لم يصدق بذلك لأنه على خلاف ما هو محسوس فيكون قبوله على خلاف ما هو مجبول عليه فكذلك ما نحن فيه من الأحكام المخالفة للمحسوس.

١

١٢

فالفلاسفة تتبّعوا في كثير من المطالب التي هي على خلاف المحسوس أحكام [٦٣] الوهم فيها و قبلوها سبباً ما يلزم من القول بقدّم العالم فقالوا بوجود غير المتناهى من الزمان و حركة الأفلاك و النفوس و الإكوان و الفسادات لأنها لوازم قدّم العالم و ابوا عن قبولها فيما لا يلزم عن ذلك فلم يجوزوا وجود أجسام غير متناهية و خلاء غير متناه و علل غير متناهية و قاسوا الأمور الماضية على الأمور المستقبلية و قالوا: كما يستحيل ان يوجد امر منها بعد امر إلى غير نهاية كذلك ليس بمحال أن يكون قد وجد امر قبل امر إلى غير نهاية فلم يكن امر وجد إلا و قد وجد قبله امر آخر كما لا يوجد في المستقبل أمر إلا و يعدم و يتلوه وجود أمر آخر مثله. و فرّقوا بين ما جوزوا وجوده من غير المتناهى و بين ما لم يجوزوه منه على مقتضى مرادهم و تشبيههم فقالوا ما لا يكون آحاده مترتبة في الوجود و ان اجتمعت في الوجود كالنفوس او كانت مترتبة في الوجود لكن لم تجتمع فيه كدورات الأفلاك جاز وجوده و ما كان اجزأؤه مترتبة في الوجود و مجتمعة فيه كالأجسام و الفلك

١٥

١٨

٢١

٢٣

استحالة وجوده.

وانا اقول: المحال وجود جملة اجزاء ما لا يتناهى وانحصارها وتناهيها بها لا ترتبها و
اجتماعها في الوجود فانه الاثر [٦٤] لترتبها واجتماعها في الوجود الامن جهة قبولها للاتباق
بسببها وقد ذكرنا بطلان ذلك ولو أمكن وجود دورة قبلها وقبل تلك الدورة دورة إلى
غير نهاية لوجب أن يكون وجود علة قبلها علة وقبل تلك العلة علة إلى غير نهاية و
وجود جسم ووراءها جسم ووراء ذلك الجسم جسم إلى غير نهاية ممكنين لأن اجتماعها
في الوجود وترتبها فيه لا اثر لهما في امتناع الوجود لما ذكرنا إنما المؤثر في الامتناع دخول
آحاد لا تتناهى في الوجود وأما الأمور المستقبلية فلما كان لا يدخل جملة اجزائها في
الوجود جاز وجودها إلى غير نهاية.

فالفلاسفة لم ينظروا في دخول جملة الاجزاء في الوجود الذي هو المؤثر في الامتناع و
نظروا إلى اجتماع الأجزاء وترتبها في الوجود للذين لا اثر لهما في الإمتناع فثبت أن قولنا:
«ما لانهاية له يستحيل ان يوجد» صادق على الإطلاق ولا يرد على هذا ما يقال أن
صفات الله تعالى لا تتناهى وان وجوده غير متناه وذلك لأن غير المتناهى هو الذي اى
جزء اخذت منه وجدت أجزاء آخر غيره. ولا يصح ان يقال ذلك في صفات الله تعالى و
وجوده وأما معلوماته ومقدوراته فقسمان موجودات ومعدومات والموجودات منها
متناهية والمعدومات يقال أنها غير متناهية لا على المعنى الذي ذكرته [٦٥] لغير المتناهى بل
على معنى أن كل ما يصلح ان يعلم من المعدومات يكون معلوماً له وكل ما يمكن وجوده
منها يكون مقدوراً له ولا ينتهى الوهم إلى شئ يصلح لان يكون معلوماً لله تعالى ولا إلى
شئ يمكن الوجود لا يكون مقدوراً له. وأما وجوده تعالى فليس امراً وجودياً فانه ليس
امر ورأه ذاته تعالى بل وجود كل موجود امر ذهني على ما ابيته من بعد وكلامنا فيما
لا يتناهى من الامور الوجودية. وأما قوله: «هذه المقدمة وإن كانت صادقة فانه لا يلتزم
منها ومن المقدمة الأولى قياس» واجيب عنه الجواب بعد عن اعتراضه على المقدمتين
الآخرين.

الفصل الثالث في الجواب مما اعترض به على المقدمتين الباقيتين.

قال: على قولنا جملة الأمور الماضية قد وجدت وانها بما هي جملة لم يوجد وإنما يوجد كل واحد منها.

٢ اقول: لا نزاع في أنها إذا حملت على دورات الفلك لم توجد مجتمعة لكن إذا وجد كل واحد منها وجد كلها لان ما وجد كل واحد من آحاده وجد كله، وانكاره صدق هذا القول مكابرة على العقل وجحد لبديته، فأنه إذا وصف كل واحد من شئ بأنه وجد سواء عدم بعد ذلك او لم يعدم حصل عند العقل كل لآحاده موصوف به وحد فان الكل عبارة عن ٦ آحاد [٦٦] الشئ إذا اعتبرها الذهن معاً سواء كانت مجتمعة في الوجود أو غير مجتمعة أو موجودة معاً أو غير موجودة ككل الناس وكل المسلمين.

٩ قال: الناس يقولون كل كذا وكذا ويعنون ان الكل بما هو كل كذا ويعنون أيضاً بان كل واحد كذا وبان يصدق أحدهما في موضع لا يلزم ان يصدق الآخر:

أقول: نعم قد يكون للكل بما هو كل حكم خاص فلا يجب ان يصدق ذلك الحكم على كل واحد وقد يكون لكل واحد حكم خاص بكل واحد ولا يصدق ذلك الحكم على الكل بما هو كل. أمّا إذا لم يكن المحكوم به على كل واحد خاصاً به وجب ان يحكم به على الكل مطلقاً لا من حيث أنه كل لأن ذلك الحكم على كل واحد يكون باللفظ المفرد وعلى الكل بلفظ الجمع كما يقال كل واحد أبيض والكل بيض وكل واحد موجود والكل موجودون والحكم على كل واحد من الأمور الماضية بأنه وجد ليس خاصاً بكل واحد منها فلا يمنع صحة ذلك ان يقال كل تلك الأمور وجدت.

١٨ قال: كل واحد من الأمور الماضية يصح ان يقال أنه وجد وعدم ولا يصح ان يقال ان لها كلاً وجد وعدم.

أقول: لا بل يصح ذلك إلا أنه لا يصح ان يقال ان كلها وجدت معاً ونحن لم نقل ذلك بل قلنا ان كلها وجد مطلقاً وأما ما قاله فيما تمثّل به [٦٧] من الأمور المستقبلية وهوائها غير متناهية ويمكن ان يوجد كل واحد منها فغير صحيح وإن كان قد يسبق الوهم إلى الحكم بصحته إذا دقق النظر فيه تبين أنه كاذب وذلك انه لو أمكن ان يوجد كل واحد منها لامكن ان يوجد كلها لكن لا يمكن وجود كلها فلا يمكن وجود كل واحد منها ولا شك في أنه ١٣

لا يمكن وجود كلّها فانه لو امكن وجود كلّها لكانت متناهية لكنّها غير متناهية فلا يمكن وجود كلّها.

ومنشأ غلطه أو تغليطه هذا فهو أنّه لما حسب ان كلّ واحد من الأمور المستقبلية يمكن ان يوجد و علم مع ذلك أنّها غير متناهية قاس بين الأمور الماضية على ذلك وقال كلّ واحد منها قد وجد ولا يلزم من ذلك ان كلّها وجد. وقد تبين ان ظنّه خطأ وان قولنا لما وجد كلّ واحد من الأمور الماضية فقد وجد كلّ صحيح.

الفصل الرابع في الجواب من باقى اعتراضاته على مقدّمات البرهان المذكور على حدوث العالم.

قال: لو سلّم ان المقدمة التي هي انّ ما لا يتناهى لا يوجد صادق لا يلتزم مع ذلك منها و من المقدّمات التي هي ان كان الماضي لا أوّل له فالأمر الماضي لانهاية لها قياس.

أقول: قد ثبت ان جميع مقدّمات البرهان المذكور صادق [٦٨] ولا كلام له في انه إذا صدقت مقدّماته لزم منه حدوث العالم.

قال: للمقدمة الأولى ثلث مفهومات إثنان منها صحيحان أحدهما ان كان الماضي لا أوّل له فالأمر الماضي ليست شيئاً له عدد متناه وإذا قرن بقولنا: «وكلّ ما ليس له عدد متناه لا يوجد» كانت المقدّمات الثانيه كاذبة لأنّه قد وجد كثير ممّا ليس له عدد متناه.

أقول: قد بينت ان قولنا الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه ليس مفهوم قولنا: «الأمور الماضية بلانهاية» وإن كان ذلك مفهوماً منه فله مفهوم آخران الصحيح منها هيئنا هو أنّه شيء له عدد ليس بمتناه وعلى هذا إذا قيل: «إن كان الماضي لا أوّل له فالأمر الماضي شيء له عدد ليس بمتناه» و «كلّ ما له عدد ليس بمتناه لا يوجد» صحّ القياس و صدقت المقدّماتان. فقد بينّا ان كل ما لآحاده عدد بلانهاية لا يوجد.

قال: والمفهوم الصحيح الآخر هو انّ الماضي إن كان لا أوّل له فالأمر الماضي شيء اى جزء اخذت منه وجدت منه أجزاء ولا ينتهى في ذلك إلى حدٍّ يجب ان يقف عنده وكلّ ما كان هكذا فانه لا يوجد.

قال: وإذا اريد اثبات ان ما كان هكذا لا يوجد.

قيل: لأن ما كان هكذا كان ما لا نهاية له وكل ما لا نهاية له لا يوجد صارت الحدود الثلاثة في القياس [٦٩] شيئاً واحداً:

أقول: لا حاجة في إثبات إن كل ما هو شيء أى جزء أخذت وجدت منه أجزاء آخر فأنه لا يوجد إلى أن يقال لأنها ما لا نهاية له فقد يثبت إن إمتناع وجود مثل هذا بين من غير دليل لمن تأمل معناه.

قال: إذا لم نرد بقولنا: «جملة الأمور الماضية قد وجدت أن جملتها بما هي جملة وجدت بل أريد أن واحد منها قد وجد وجب أن يكون معنى قولنا: «جملة الأمور الماضية بلا نهاية» هو أن كل واحد منها بلا نهاية فيكون كاذباً والى لم يلتزم القياس لكون معنى جملة الأمور في مقدّمته مختلفاً.

أقول: ليس معنى جملة الأمور في قولنا: «جملة الأمور الماضية وجدت» وفي قولنا «جملة الأمور الماضية بلا نهاية» جملتها بما هي جملة أى بحال الإجماع ولا كل واحد منها بل معناها في كلا القولين جملة الأمور على الإطلاق بلا تقييد بحال الإجماع والقضية المطلقة غير المقيدة فبان لم يصح قولنا: «جملة الأمور الماضية بحال الإجماع لم توجد» لا يجب أن لا يصح أن يقال: «أن جملتها على الإطلاق لم توجد» فأنّا بيننا أنه إذا كان كل واحد منها وجد كانت جملتها قد وجدت وإن لم يوجد معاً فاذن ليس معنى قولنا: «جملة الأمور الماضية وجدت» أنها بحال الإجماع وجدت ولا إن كل واحد منها [٧٠] وجد وكذلك المراد من قولنا: «جملة الأمور الماضية بلا نهاية» بل المراد منها في كلا القولين جملتها على الإطلاق فالقياس المركب منها صحيح.

ثم أقول: هذه الاجوبة على تسليم أن المراد بالأمور الماضية دورات الأفلاك ولو قلنا المراد بها النفوس البشرية بطل جميع ما تكلفه في بيان أن جملتها بحال الإجماع لم توجد وإن قال أنها غير مترتبة في الوجود فلا يمكن فيها الإطباق المذكور في البعد الممتد في الملاء والخلاء غير المنتاهيين ولا فرض الخطئين الخارجين من نقطة إلى غير نهاية، ولا يقع فيها الحركة الدورية حتى يمتنع لذلك وجودها بلا نهاية.

قلنا: قد بينّا أن كل هذه الحجج باطلة وإن إمتناع وجود ما لا يتناهى في الموضع الذى

تتمشى فيه هذه المعاني ليس لهذه الحجج بل لأن وجود غير المتناهي في نفسه ممتنع على أن
النفوس البشرية إذا كانت موجودة معاً بغير نهاية كانت نفوس آباءه الذين لأوّل لهم
مرتبة في الوجود فيقبل عددها الإطباق الوجودي فيمتنع وجود كلّ سلسلة منها فيمتنع
وجود النفوس البشرية بلانهاية وإن كان الماضي لأوّل له وجد نفوس بشرية بلانهاية
لكنها لا توجد فللعالم أوّل.

قال قائل: ليست النفوس البشرية [٧١] متعدّدة على رأى أفلاطون فلا يلزم هذه الحجة.
قلت: أنا نحاجّ في هذا الكتاب ابن سينا و ارسطاطاليس و متابعيهما و هم قد أبطلوا هذا
الرأى و التزموا وجود نفوس بشرية بغير نهاية.

الفصل الخامس في الكلام على الأدلة المذكورة على استحالة وجود حوادث لانهاية لها
و في إعتراضات ابن سينا عليها.

أما الأوّل منها و هو امتناع أن يكون بعض ما لانهاية له أزيد من بعض.

فاقول: فيه إذا فرض شيان غير متناهيين ليس أحدهما بعض الآخر و لا من جنس
الآخر كالاجسام مع الدورات لم يكن في وجودهما التساوى و التفاوت فأنهما إنما يظهران
بان يتوهم انطباق احاد احدهما على آحاد الآخر فان فصل آحاد احدهما عن الانطباق
لم يكونا متساويين و إن لم يفصل كانا متساويين، و هذا التوهم لا يمكن في مثل هذين
العددين لأنه إذا لم يفصل آحاد احدهما بالانطباق عن آحاد الآخر كانا متناهيين و إن فصل
كان إحدهما متناهيّاً لاحالة و هو الذي فنيّت آحاده. و أما الآخر فيجوز أن يكون غير
متناه بآن يكون آحاده التي تفضل غير متناهية فلا يمكن وجود التساوى و التفاوت في
المذكورين [٧٢] إذا كانا غير متناهيين. و أما الذي ألزم فيه التفاوت فيكون أحدهما أزيد
ضروريّ لأنّ الدورات التي إلى زمان الطوفان بعض الدورات التي إلى زماننا فيكون عدد
الأولى بعض الثانية و بعض الشئ يكون انقص لاحالة من كلّ. وكذلك عدد الأيام وحدها
مع عدد مجموع الأيام و الليالي. و أما دورات فلك القمر و دورات زحل فأحدهما من
جنس الاخرى لانهما من حركتين أحدهما أسرع من الأخرى فيكون الدورات الحاصلة
بالأسرع أكثر لاحالة من الحاصلة بالابطأء و إن كانتا غير متناهييتين فلم يحصل من هذه

الحجة شئ.

و ابن سينا لم يحقق في الجواب هذا التحقيق ولم يشتمل هذا الجواب أيضاً على التفتي
 ٢ عن عهدة كون دورات القمر اضعافاً لدورات زحل، وجوابه الثاني فاسد فان تخصيصه
 عدد الدورات بكونه معدوماً لغو. وقد ثبت أنه ليس شئ من الأعداد موجوداً في الأعيان و
 قياسه عدد الدورات بالاعداد المطلقة كالأحاد والعشرات فاسد، فان معنى غير المنتهى
 ٦ إذا قيل على الأعداد المطلقة غيره حين ما يقال على عدد الدورات. فأنه إذا قيل على
 الأعداد المطلقة اريد أنها لا تنتهى إلى عدد لا يوجد عدد آخر اكبر منه لا ان يكون ذلك
 العدد دخل في [٧٣] الوجود وكل ما اخذته يكون متناهياً على قياس ما قلنا في الأمور
 ٩ المستقبل. و اما معناه إذا قيل على الدورات الماضية هو أنه جملة عدد في الذهن لجملة
 دورات وجدت اى واحدة منها اخذت منها وجدت أخرى غيرها قد وجدت، فيصح أن
 يقال عدد دورات القمر اضعاف دورات زحل ولا يصح أن يقال عدد الأحاد اضعاف عدد
 ١٢ العشرات فأنه لا يكون لهما جملتان في الذهن غير متناهيين يقاس أحدهما بالآخرى، كيف
 ولا يكون للأعداد المطلقة وجود في الذهن لأن الذهن لا يتصور المعدوم المحض بل يتصور
 اما موجوداً أو مضافاً الى موجود فلا يتصور عشرة مطلقة بل يتصور عشرة هي عدد شئ
 ١٥ والوهم لا يدخله الا المنتهى فأذن لا وجود لعدد الأحاد المطلقة والعشرات المطلقة لا في
 الأعيان ولا في الأذهان ولا في الأوهام، فكيف يقال أن أحدهما اضعاف الآخر فان الحكم
 بثبوت شئ لشيء إنما يصح إذا احصرنا في الذهن و يحكم بأحدهما على الآخر فأذن لا يصح
 ١٨ الحكم بكون عدد الأحاد اضعافاً لعدد العشرات و عدد دورات القمر و زحل يمكن
 احصاؤها في الذهن متناهيين فيصح الحكم بكون أحدهما [٧٣] اضعافاً للآخر. فإذا
 لا يمكن قياسها بعدد الأحاد والعشرات المطلقين فإذا عترض ابن سينا على هذا
 ٢١ الدليل فاسد وإن كان الدليل في نفسه ضعيفاً.

و أضعف من هذا الدليل في هذا الباب ما أورده حجة الإسلام — رحمة الله — في كتاب
 التهاافت وهو ان عدد الدورات لو كان بلا نهاية لكان اما شفعاً أو وترأ أو شفعاً و وترأ أو
 ٢٣ لا شفعاً ولا وترأ، ومحال أن يكون شفعاً لأن الشفع ينقص عن الوتر بواحد و غير المنتهى

لا يعوزه واحد، وبمثل هذا يستحيل أن يكون وترأ، ومحال أن يكون شفعاً و وترأ معاً أو
 لا شفعاً ولا وترأ لأن الشفع عندهم ينقسم بمتساويين والوتر عدد لا ينقسم بمتساويين و
 محال أن يكون الشئ منقسماً بهما أو أن لا يكون منقسماً بهما. وإذا إستحال كون عدد
 الدورات لو كان بغير نهاية أن يكون على أحد هذه الأقسام استحالة وجود الدورات بغير
 نهاية.

و بيان ضعف هذه الحجة هو أن العدد المنتهى يكون أما شفعاً و أما وترأ لأنه إما أن
 يكون منقسماً بمتساويين أو لا يكون وزيادة القسمين الآخرين لغو فإن من المحال أن يخلو
 الشئ من أن يكون على وصف ومن أن لا يكون عليه، فإذا قيل العدد إما أن يكون شفعاً و
 وترأ [٧٥] أو لا شفعاً ولا وترأ لغو. ثم اللازم من هذا الدليل أنه لا يكون لغير المنتهى عدد و
 هو الحق لما بيننا قبل لأن وجود غير المنتهى محال فإن غير المنتهى لا يستحيل وجوده
 بان لا يكون له عدد. ومثل هذا كان الدليل الأول أيضاً باطلاً لان غير المنتهى إذا لم يكن
 له عدد كيف يقال لبعضه انه ازيد من بعض أو ضعف له. فإذا ثبت بهذا الدليل أنه لا يكون
 لدورات الفلك عدد لاستحالة دورات للفلك لانهاية لها. ولا ينبغي للعاقل ان يتمسك
 بالدليل الضعيف سيما إذا كانت له أدلة قوية على مطلوبه فان ذلك يشجع الخصم و يظهر
 كلامه و يجعل الغلبة له فان من قابل قرنه بسلاح ضعيف غلب. و اما الادلة الثلاثة الباقية
 فقوية يمكن نمشيتها اما ان الدورات لما إنتهت إلينا تناهت فالمراد به ان الدورات الماضية
 تنتهى عند الدورة الأخيرة التي تنتهى بها إلينا لأنها لما إنتهت إلى الدورة الأخيرة فقد
 وجدت كلها فانحصرت بالوجود على ما قررناه قبل فهذا وجه الاستدلال بهذا الدليل و
 لا يبطل بقوله أنها تناهت من الطرف الأخير و لم تنته من الطرف الأول لان الكلام في
 تناهي كلها [٧٦] بوجود كلها لا في تناهيها من طرف و ابن سينا أما ان يكون قد عمى عن
 وجه الاستدلال أو تعامى.

و قريب من هذا الوجه الاستدلال بالدليل الثاني و هو ان الدورات الماضية قطعت و
 سلكت فتكون قد تناهت فان وجه الاستدلال به و هو ان الفلك بمركته قطع مسافات
 الدورات الماضية و افناها فيكون تلك المسافات متناهية لان غير المنتهى لا يمكن ان يفنى

- وإذا كانت مسافات الدورات متناهية كانت الدورات متناهية هذا معنى القطع والالزام على هذا الوجه لا ما ذكره ابن سينا ولا يرد على هذا الوجه ما ذكره من الاعتراض وهو أن القطع بمعنى أحداث التفرق بين أجزاء الشيء إذا ابتدئ لا يمكن أن يفنى ما لانهاية له أما إذا لم يفرض عن ابتداء فأحداثه الحد في سبيله يحتاج إلى دليل يبيته.
- وأمّا ما ذكر من معاني القطع فغير صحيحة لاحقيقة من حيث اللغة ولا مجازاً. أما أن القطع على وجه الاستعارة يقال على إفناء كل شيء فظاهر أن إفناء كل شيء كافئ البياض مثلاً لا يعتبر عنه بالقطع وكذلك إفناء كل شيء عن أشياء بينها إتصال كافئ البياض عن أجسام بينها إتصال لا يسمى قطعاً في شيء من العلوم، وكذا أحداث التفرق بين أجزاء الشيء لم يقل أحد [٧٧] من ناقل لغة العرب أن القطع وضع بازاءه. ثم لا حاجة له في الاعتراض إلى ذكر معاني القطع التي ذكرها فلعله فرار عن الإلزام وروعان. وقوله: «يلزم عن القطع الذي بمعنى إفناء شيء عن أشياء بينها إتصال» حديث فاسد جداً فان إفناء البياض عن أجسام بينها إتصال لا يلزمه حدوث الحد. وقوله: الحد يقال على الموجود: لا يرد على ما ذكرت من وجه الإلزام.
- وقال: على دليل التوقف ان توقف شيء على شيء هو ان يكونا معدومين ويكون شرط وجود المتوقف ان يوجد المتوقف عليه أولاً.
- أقول: ان أراد بهذا الشرط أنه لا يوجد المتوقف ما لم يوجد المتوقف عليه فسلم وان أراد معنى آخر فغير مسلم، ولا يشك عاقل في أن المعنى المذكور يسمى توقفاً وعلى هذا ظاهر أن الدورة اليومية والدورة الامسية كانتا معدومتين وأنه لم يمكن وجود الدورة اليومية ما لم توجد الدورة الامسية، وكان وجود الدورة اليومية متوقفاً على وجود الدورة الامسية وكان لمثل هذا وجود الدورة الامسية متوقفاً على وجود الدورة المتقدمة عليها. وهكذا حال كل دورة مع الدورة المتقدمة عليها. فلو كانت الدورات بلانهاية كان وجود [٧٨] الدورة اليومية معدومة متوقفاً على وجود دورات لانهاية لها معدومة فيلزم ان لا توجد الدورة اليومية لأنه ما لم توجد الدورة الاولى لم توجد الثانية وما لم توجد الثانية لم توجد الثالثة وهكذا الا ان الدورة اليومية لا توجد ما لم توجد الدورة الاولى. فلو كانت الدورات

غير متناهية لم يكن لها أول فلم يكن وجود الدّورة اليوميّة لأنّه لم توجد الدّورة الأولى
لكن الدّورة اليوميّة وجدت فليست الدّورات الماضية بغير نهاية. وسيجئ الكلام في دليل
التّوقّف مستوفى فيما بعد ان شاء الله تعالى فهذا تمام الاجوبة عن اعتراضات ابن سينا على
مقدّمات البرهان الّذى اوردته في رسالته على حدوث العالم وعن اعتراضاته على حجج
أخرى لأهل الحقّ في هذه المسئلة.

و قد بطل ممّا ذكرنا حكومته الحائدة عن الحقّ المائل إلى الباطل وبقى ممّا ضمّته هذه
الرّسالة فصول منطقيّة صدرها بها وليس ذكرها والكلام فيها لا يقرأ بهذا الكتاب وايضاً
بقيت شبهة و هميّة ذكرها في آخر هذه الرّسالة على انه قد وجدت امور بلانهاية يليق
ذكرها والإعتراض عليها في القسم الثّاني من هذا الكتاب.

ثمّ ختم الرّسالة بقوله: و البراهين الضّروريّة توجب امتناع التّناهي في [٧٩] جانبي
الماضي والمستقبل اذ لانهاية لوجود الحقّ الأوّل من الجانبين.

أقول: أولاً في هذا الكلام جعل وجود الحقّ الأوّل جل جلاله زمانياً إذ جعل له ماضياً و
مستقبلاً و هو يناقض رايه في أنّ الزّمان مقدار الحركة اى التّغير و قد قال الحقّ تعالى منزّه
عن الحركة والتّغير فلا يحيط الزّمان بوجوده. ثمّ أقول: هذا الكلام اشارة إلى أنّ الحقّ تعالى
علّة لوجود العالم و وجود العالم لازم لوجوده فيلزم وجوده في جانبي الماضى والمستقبل
وجود العالم فيها و سيبطل في القسم الثّاني قولهم أنّ وجود العالم عنه تعالى على سبيل
اللزوم.

الفصل السّادس في إعتراض آخر على ادلة مبنيّة على دورات الفلك.

هذا الإعتراض وإن لم يكن ذكره ابن سينا ولا غيره من الفلاسفة لكن كان ذكره لا يقرأ
وهو أن حركة الفلك حركة واحدة متّصلة ازلاً و ابداً لا اجزاء لها ولا دورات متعدّدة فيها
بالفعل و جميع ما ذكرتم في بيان استحالة قدم العالم بوجود دورات لانهاية لعددها و يكون
عدد بعضها ازيد من عدد بعض و كون تلك الدّورات شفعاً و وتراً أمّا يلزم من فرض
دورات لهذه الحركة، فلو لا فرض الدورات لم يعرض شئ من هذه الاستحالات فلم
يستحل [٨٠] قدم العالم وهذا كما لو قال قائل لا يمكن قطع مسافة البيت لانه لا يمكن قطعها

الا بعد قطع نصفها و لا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها إلى غير نهاية و لا يمكن قطع
انصاف بلا نهاية فلا يمكن قطع مسافة اصلاً. لكن يقال له ليس للمسافة هذه الانصاف التي
ذكرتم بالفعل ليلزم ان لا يمكن قطع المسافة الأبعد قطع تلك الانصاف واذ ليس قطع المسافة
مستحيلاً لا يصير مستحيلاً بفرض انصاف لها بغير نهاية. فكذلك ما نحن فيه لا يصير قدم
العالم مستحيلاً بفرض دورات لحركات الأفلاك بلا نهاية.

و الجواب قولكم: «حركة الفلك متصلة واحدة لا اجزاء لها بالفعل» باطل فان كل حركة
مركبة من اجزاء على ما في القسم الثاني فإذا لم يكن لتلك الحركة اول كانت اجزاءها التي
وجدت بغير نهاية فيلزم المحالات المذكورة. ثم نقول هب أنه لا اجزاء و لا دورات لها بالفعل
لكن ليس فرض الدورات لها محالاً و كيف يكون محالاً و قد فرضت و عدت مقدار دورة
لحركة فلك الشمس سنةً و لحركة فلك معدل النهار يوماً فإن كان العالم قديماً أمكن فرض
دورات لفلك الشمس قد وجدت بغير نهاية لكن وجود دورات لا نهاية لها محال فلا يكون
العالم قديماً و المحال لم يلزم من فرض الدورات و إنما يلزم من كونها [٨١] بغير نهاية و أما
المسافة فوجود انصاف لها بغير نهاية محال فيكون فرضها فرض محال فيلزم المحال و هو
امتناع قطع المسافة من فرض المحال فلا يصح قياس فرض دورات الفلك على فرض
أنصاف المسافة.

الفصل السابع في تركيب قياس على حدوث العالم الذي ذكره ابن سينا من مقدمتين
لا يمكنه إنكار صدقهما و هو أن يقال: «إن كان العالم لا أول له أمكن وجود أمور مترتبة في
الوجود موجودة معاً» لكنه ليس بممكن فالعالم له أول و لا نزاع في صورة هذا القياس و لا
في صدق المقدمة الثانية فإن الفلاسفة معترفون بأن وجود أمور مترتبة في الوجود موجودة
معاً محال. و بيان صدق المقدمة الاولى هو أنه يمكن أن يكون قد وجد في كل آن على
للتعاقب موجودات و يكون باقية عندهم كنفوس الناس فأنه لا يمتنع أن يولد في
العالم في كل آن على التوالي إنسان، و يوجد عندهم معه نفس له تبقى دائماً، فإن كان العالم
قديماً كانت هذه الموجودات بلا نهاية. فأذن إن كان العالم قديماً لا أول له أمكن وجود أمور
لا نهاية لها على التوالي و تكون موجودة معاً، فلزم من صدق المقدمتين اللتين لا يمكنهم

إنكاره حدوث العالم والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث [٨٢] في إقامة حجة أخرى على إثبات حدوث العالم.

- لو كان العالم قديماً لم يوجد حيوان مولود وقد وجد فليس العالم قديماً ولا كلام في صحة
صورة هذا القياس وصدق المقدمة الثانية. وأما المقدمة الأولى فبيان صدقها مبني على
دليل التوقف المذكورة، وهو أن العالم لو كان قديماً لكانت سلسلة من الأولاد المولودين
الماضيين بلانهاية فيكون وجود كل مولود منها متوقفاً على وجود ما لانهاية له، وما
يتوقف وجوده على وجود ما لانهاية له لا يوجد، فإن كان العالم قديماً لم يوجد حيوان. وأما
ما يتوقف وجوده على وجود ما لانهاية له لا يوجد فلأن الوجود يتقدم فيه الأوائل على
الأواخر بخلاف الأوهام الغالب أحكامها على طائفة الفلاسفة فإن فيها يتقدم الأواخر على
الأوائل ويستمر إلى ما لانهاية له وأما الوجود فيبتدى من أول وينتهي إلى ثان فما
لم يوجد والد لم يوجد ولده فوجود الثاني دليل وجود الأول وجود الأول شرط وجود
الثاني، وكذلك الحال في الثالث والرابع إلى الآخر. وكثرة الوسائط فيما بين الأول والآخر
لا يقدح في حاجة الآخر إلى وجود الأول متقدماً عليه، فيتوقف وجود الوالد الأخير على
وجود والده، ويتوقف [٨٣] وجود والده على وجود والد والده، وهكذا حتى ينتهي إلى
والد غير مولود. فما لم يوجد والد غير مولود لم يوجد مولود. وهذا كما قالوا في الممكن أنه
يحتاج في وجوده إلى واجب بذاته، ولا يكون ممكن عن ممكن إلى غير نهاية بل ينتهي
لا محالة إلى واجب. وكذلك قالوا المعلول يتوقف على وجود علته، ويجب أن ينتهي العلل و
المعلولات إلى علّة أولى غير معلولة، كذلك يجب أن ينتهي سلسلة الأولاد والوالدين إلى
والد غير مولود، فلو لم يكن والد غير مولود لم يكن ولد، كما أنه لو لم يكن واجب لم يوجد
ممكن، ولو لم يوجد علّة أولى لم يوجد معلول. وليس الغرض من ذكر الممكنات و
المعلولات وجوب وجود والد أول غير مولود فإنه يثبت بالدليل العقلي الذي ذكرته. وأما
أنه يلزم من كون العالم بلا أول كون سلسلة من الأولاد والوالدين بلانهاية فظاهر على
أصولهم ولا يمكنهم إنكاره، فإن كل سلسلة منها لو انتهت إلى والد غير مولود كما يقوله كان
قد خلا العالم عن جميع الحيوانات مدة غير متناهية مع وجود الأفلاك والكواكب المتحركة

المؤثرة بحركاتها في العناصر و وجود العناصر المستعدة بذلك الامتزازات تستعدّ بها الموادّ العنصريّة لقبول صور مختلفة [٨٤] تفيض عليها من العقل الفعّال الذي يسمّونه «واهب الصّور» أشرفها صور الحيوانات و ذلك محال على مقتضى أصولهم.

و أيضاً فإنّهم يقولون: «العالم على ما هو عليه من النّظام لازم عن وجود واجب الوجود» و النّظام إنّما هو بوجود الحيوانات على ما هو عليه الآن فلم يخل بالنّظام التّام مدّة غير متناهية ثمّ خلاه و هذا لا يجوز عندهم كما قالوا لا يجوز أن لا يوجد بوجود العالم مدّة غير متناهية.

فإن ارتكب و قال: «إنّما خلا العالم عن الحيوانات في تلك المدّة لأنّ المواد لم تكن قابلة لصورها ثمّ استعدّت في تلك المدّة لقبولها ففاضت صور الحيوانات كلّ في وقتها على مادّته المستعدة لقبولها».

قلنا: هذا الإستعداد يكون شيئاً محصوراً فلا يحتاج حصولها إلى مدّة غير متناهية. ثمّ الإستعداد يحصل بهيئات توجد للمادّة في أطوار و في الزّمان غير المتناهي يكون وجود تلك الهيئات بلانهاية و نوقّف وجود كلّ واحد منها على وجود ما لانهاية له فيلزم منه ما لزم من الأولاد و الوالدين.

فإن قيل: العلل و المعلولات تكون موجودة لأنّ العلّة بالحقيقة ما يقارن وجود المعلول وجودها و تكون العلل و المعلولات مترتبة بالطّبع فيمكن في عددها الإطباق المذكور كما في المقدار غير المتناهي فلذلك يستحيل [٨٥] وجودها بغير نهاية. وليس كذلك الأولاد و الوالدون فإنّ الولد لا يجب أن يكون موجوداً مع وجود والده فإنّ الوالد ليس علّة للولد على الإطلاق بل بعض من علّته و لذلك فقد يكون الوالد بلا ولد و الولد بلا والده و إذا لم يكن الوالدون و الأولاد موجودة معاً لم يكن في عددها الإطباق المذكور فلم يمتنع وجودها بلانهاية.

بيان ذلك أنّه إذا كان آحاد الشّيء موجودة معاً كان لها عدد و ترتيب بالطّبع فيمكن إطباق عددها الناقص بآحاد على عددها التّام بالتّوهم. فيلزم المحال المذكور، و إذا لم يكن آحاد الشّيء موجودة معاً لم يكن لعددها ترتيب فلا يمكن الإطباق المذكور في عدده و

لا يظهر استحالة وجوده بغير نهاية.

قلنا نحن: لا يلزم وجود والد أول من قبل لزوم وجود علّة أولى بل يلزمه بدليل عقلى
 ٢ لا حاجة في بيان صحته إلى نظر. وإنما ذكرنا العلل على سبيل التمثيل لزيادة إيضاح وتقرير
 في الذهن. ثم المعية في الذهن لا يكون لها أثر في توقف وجود الشيء على وجود غيره و
 لا يجب وجود علّة أولى لكونها موجودة معاً ولا لكونها ذا عدد قابل للإطباق، فقد بينا
 ٦ فساد الإطباق بل إنما يجب لو وجب وجود علّة [٨٦] أولى من قبل أنّها لو كانت بغير نهاية
 توقف المعلول على وجود علل بلا نهاية سواء وجبت موجودة معاً أو على التعاقب، فبمثل
 ذلك يجب أن يكون للوالدين أول. وإذا ثبت صدق قولنا: «لو كان العالم قديماً لم يوجد
 حيوان مولود» وقولنا: «وقد وجد» صادق، ثبت أن العالم ليس بقديم. هذا تمام القسم
 ٩ الأول.

وأما القسم الثاني وهو في ذكر شبههم المؤدية إلى القول بقدم العالم فخمسة ابواب، و
 ١٢ ذلك لأن جميع شبههم مبنية على خمسة أصول ثلاثة منها باطل على الإطلاق وهي قدم
 الزمان وقدم المادة ولزوم وجود العالم لوجود الباري تعالى، وواحد حق مطلقاً وهو أن الله
 تعالى منزّه عن التغير برئ عن أن تحلّ به الحوادث، وواحد حق على معنى باطل على معنى
 ١٥ وهو أن الله تعالى واحد من كلّ وجه، فإنّه إن كان معنى قولهم: «من كلّ وجه» أنّه تعالى
 ذات فقط لا علم له ولا قدرة ولا صفة أخرى كان باطلاً، وإن كان معناه أنّه لا شريك له و
 لا مثل كان حقاً. لكن قرنوا بكلّ واحدة من هاتين المقدمتين مقدّمات باطلة فالزموا منها
 ١٨ قولاً باطلاً، وهذا المعنى جعلت هذا القسم خمسة ابواب يشتمل كلّ باب على الكلام في شبه
 مبنية على أصل.

فالباب الأول في الكلام على شبههم المبنية على قدم الزمان أربعة فصول [٨٧].

٢١ الفصل الأول في حكاية ما قالوا في الزمان وذكر شبههم المبنية على قدم الزمان.
 منهم من يقول إنّ الزمان غير موجود في الأعيان. ومنهم من يقول إنّّه موجود وقديم،
 منهم ابن سينا وأبو البركات البغدادي وكلامنا مع هذه الطائفة والذي يعتدّ بكلامه منهم
 ٢٣ في زماننا ابن سينا وأبو البركات فاحكى ما قاله ابن سينا في كتاب الشفا وأبو البركات في

كتاب المعتمد في الزمان ووجوده وذكر شبههم في قدم الزمان.

قال ابن سينا لإثباته: من البين أنه يجوز أن يبدأ متحركاً في الحركة وينتهيان معاً قطع أحدهما مسافة أطول والآخر مسافة أقصر، وأن يبدأ في قطع مسافتين متساويتين و
 ٢ يقطع أحدهما مسافة قبل الآخر وذلك في كلا الوجهين لاختلاف حركتهما في السرعة و البطؤ فيكون من مبداء كل حركة إلى منتهاها إمكان قطع مسافة معينة بتلك الحركة المعينة في السرعة والبطؤ وإمكان قطع مسافة أطول منها بحركة أسرع وإمكان قطع مسافة أقصر بحركة أبطأ فيكون بين مبداء كل مسافة ومنتهاها إمكان مقدر بالقياس إلى الحركة وإلى
 ٤ سرعتها وبطؤها فيكون بين مبداء تلك المسافة [٨٨] ومنتصفها إمكان آخر لقطعها بتلك الحركة وعلى ذلك الحد من السرعة والبطؤ. وكذلك بين مبداء المنتصف ومنتهى المسافة و
 ٦ يكون الإمكان إلى المنتصف ومن المنتصف متساويين فيكون كل واحد منهما نصف إمكان قطع الكل. فهذا الإمكان منقسم وكل منقسم أمّا مقدار و أمّا ذو مقدار فهذا الإمكان لا يخلو
 ٨ عن مقدار و مقداره لا يجوز أن يكون مقدار المسافة وإلا كانت الحركات المتساوية متساوية في هذا المقدار ولا مقدار المتحرك وإلا كان إمكان المتحرك الأعظم أعظم وليست
 ١٠ الحركة بنفسها ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطؤ كذلك لأن الحركات في أنها حركات قد تتفق في الحركية وفي السرعة والبطؤ وتختلف في هذا المقدار فثبت وجود
 ١٢ مقدار لا مكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر من المسافة وقوعاً يقتضى مسافات مقدرة ليس مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك ولا نفس المتحرك ولا يكون قائماً بنفسه
 ١٤ لأنه منقضى مع مقدره، وأيضاً ليس له ذات حاصلة بل هو كائناً فاسد وكل ما هو كذلك في محل أو ذو محل فهذا المقدار يتعلق بمحل. ولا يجوز أن يكون جسم المتحرك محلاً له بلا
 ١٦ واسطة وإلا كان به أعظم وأصغر فهو إذن محل له بواسطة [٨٩] هيئات فيه. ولا يجوز أن يكون تلك هيئة قارة كالسواد والبياض وإلا مقدار تلك الهيئة تحصل في الجسم مقداراً
 ١٨ ثابتاً فبقى أن يكون مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة المكانية أو الدورية هذا هو الزمان. والحركة تنقسم إلى متقدم وإلى متأخر، والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة و
 ٢٠ المتأخر ما يكون في المتأخر منها لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع التأخر منها كما يوجد

المتقدم والمتأخر من المسافة معاً فيكون الزمان لذاته شئ منه قبل شئ وشئ بعد شئ و
ساير الاشياء لأجله شئ منه قبل شئ وشئ بعد.

ولما صح أن الزمان لا يقوم بذاته بل يقوم بالجسم بواسطة الحركة فإن لم يكن حركة
لم يكن زمان، وكيف يكون زمان ولم يكن قبل وبعد، وكيف يكون قبل وبعد ولم يحدث
أمر فأمر فإنه لا يكون قبل وبعد معاً بل يبطل ما هو قبل لأنه يحدث ما هو بعد، فالزمان
لا يوجد إلا مع تجدد حال ويجب أن يستمر ذلك التجدد وإلا لم يكن زمان لأنه إن كان أمر
دفعه ثم لم يكن شئ ثم كان امر آخر دفعة لم يخل إما أن يكون بينها إمكان تجدد امور فيكون
فيما بينها قبل، وبعد وإما يتحقق قبل وبعد بتجدد [٩٠] أمور فيكون بينها تجدد امور فهما
متلاصقان فان استمر ذلك الالتصاق حصل ما فرضناه وان انقطع عاد الكلام إلى الرأس.
فيجب إن كان زمان أن يكون تجدد أحوال ما على التلاصق واما على الاتصال فإن لم تكن
حركة وتغير لم يكن زمان.

وقال: ولأن الزمان متصل وجب أن يكون له فصل متوهم في امتداده كالنقطة المتوهمّة
في الخط فإن الزمان يتهياً بامتداده لأن يفرض فيه هذا الآن إما بفرض فارض واما بموافاة
الحركة حداً مشتركاً كمبداء طلوع أو غروب ويكون هذا الآن موجوداً في الزمان بقوة
قريبة من الفعل. ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل وإلا لقطع اتصال الزمان ولا يجوز وجود قطع
في الزمان لأن القطع يكون إما في ابتدائه أو في انتهائه. ولو فرض في ابتدائه كان الزمان قد
وجد بعد عدم فيكون وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده فيكون له قبل وذلك القبل
معنى غير العدم قد يكون بعد فيكون هذا النوع من القبلية حاصلًا قبل الزمان فيكون قبل
الزمان زمان متصل به وهذا الآن يجمعها فيكون واصلًا لا فاصلًا. وان فرض القطع في
انتهائه فإما أن يكون بعده إمكان وجود شئ أو لا يكون فإن كان بعده زمان متصل [٩١]
به بينها هذا الآن، وإن لم يكن بعده إمكان وجود شئ حتى واجب الوجود ارتفع الوجود
الواجب والإمكان المطلق وذلك محال. فالزمان متصل ازلاً وأبدًا ولهذا لم يجد أن يتعلق
وجوده بحركات لها ابتداء وانتهاء وهي المستقيمة لأنه يكون مقطوعاً بآنين لكن وجد
الزمان بحركة تصلح لان يتعلق بها بأن يصح عليها الاستمرار وهي الدورية و به سائر

الحركات.

فأثبت ابن سينا بما ذكر قدم الزمان و عبر عن أكثر هذا المعاني ملخصاً في كتاب
 ٢ الاشارات وأثبت به وجود الزمان قديماً فقال الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه
 قبلية قبل لا يثبت مع البعد وفي مثل هذا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية
 نفس العدم فإن العدم قد يكون بعد ولا ذات الفاعل فقد تكون قبل ومع وبعد، فهي شئ
 ٦ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وهذا لا يمكن إلا مع حال وتغير الحال
 لا يكون إلا لذي قوة بغير حال فهذا الاتصال يتعلق بتغير ومتغير.

وقال ابو البركات: الزمان في العرف العامي يتعلق بالحركة من حيث يتقدّر بها، فيقال
 ٩ اليوم للزمان المتقدّر بحركة الشمس من مشرقها إلى أن تعود إليه وقسمه [٩٢] الجمهور إلى
 ماض وحاضر ومستقبل وإلى أيام وشهور وأعوام وغيرهما، واعترفوا بوجوده وإن
 ماضيه لا يبق مع مستقبله ولا اصغر جزء منه مع أصغر جزء ويطابق تصرّمه وتجده
 ١٢ حركة الأجسام وسكونها فإن المتحرك هو ما لا يكون في مكان زماناً والسّاكن ما يكون
 في مكان زماناً والقبلية والبعدية بذاته غير منقطعة، فللزمان معرفة ثابتة في النفوس بحيث
 لا يتصور متصور عدمه ولا يعقل انقطاعه مع وجود الحركة وعدمها، أمّا مع وجود الحركة
 ١٥ فظاهر وأما مع السكون فلعدم الحركة مع إمكان مقدر لوجود ما يوجد فيه من الحركة،
 فيعلم من ذلك أن معرفته أسبق إلى الأذهان من معرفة الحركة فلا يتصور حركة زماناً و
 يتصور زمان لا حركة فيه ويمكن الحركة فيه، والزمان الذي هو فيه إمكان حركة الساكن و
 ١٨ وجود حركة المتحرك.

ومن وجه آخر قال لإثبات الزمان: لو فرضنا ثلث أكر يحركها ثلاثة أشخاص إلى جهات
 أحدها سريعة والأخرى بطيئة والثالثة متوسطة فابتدأت معاً في الحركة ودارت السريعة
 ٢١ دورتين والبطيئة دورة وفنيتا معاً، والمتوسطة دارت دورة ووقف قبل وقوفها فالسريعة
 خالفتها في المسافة إذا دارت دورتين ودارت كل [٩٣] واحدة منها دورة وشاركت البطيئة
 في شئ به خالفت المتوسطة واشتركت الثلث في بعض ذلك الشئ وذلك الشئ ليس هو
 ٢٣ المسافة ولا السرعة والبطؤ ولا المحرك ولا المتحرك إذا فرضنا تلك الأكر مختلفة في كل ذلك

وذلك الشيء اشتركت فيه إثنان وليس الحركة إذ حركة كل واحدة غير حركة الاخرتين
فذلك الشيء هو الزمان وهو موجود في الأعيان فإنه طابق الحركة الموجودة من متحرك
موجود في مسافة موجودة مطابقة مقدرة الجزء والكل يجزئ الحركة والمسافة و كليهما،
فإنه لا يمكن أن تدور الكرة السريعة بالسرعة المفروضة في المدة المفروضة لا أكثر من
دورتين ولا أقل منهما وكذلك حال الاخيرتين، فكيف يقال أنها غير موجودة وهي
لا ينفك عن الموجود وتقدر به وتساوقه في الماضي والمستقبل.

قال: ولو قيل أنه مقدار الوجود أولى من أن يقال أنه مقدار الحركة فإنه يقدر السكون
أيضاً والحركة والسكون يشتركان في الوجود والزمان لا يطول ولا يقصر بل هو مستمر
في الوجود ووجود شيء آخر يستمر معه استمراراً أكثر وأقل. فالزمان بتقدير الوجود أولى
منه بتقدير الحركة. فمن قال [٩٤] بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود، فإن الزمان ليس
له هوية قائمة بذاته، فالزمان لا يرتفع إلا بارتفاع الوجود، فالقائل بحدوث الزمان قائل
بحدوث الخالق تعالى عن ذلك، وكيف يقال لا وجود للزمان ووجوده أعرف وأقدم عند
العقل من وجود كل ما يوجد معه وفيه ويتصور الإنسان قبل كل مبداء زمني وبعده زماناً
ولا يعقل له أولاً و آخراً ولا تتصور الأذهان وجوداً ليس له مدة لا وجود الخالق ولا
وجود المخلوق ولا اعتبار بقول من يقول بتجريد وجود الخالق عن الزمان وهو القائل بأن
الزمان مقدار الحركة والخالق برئ عن الحركة فادعى ابو البركات العلم بوجود الزمان و
قدمه بديهياً.

وقد ألبسوا ما حكيناه في إثبات الزمان لباساً آخر وجعلوه حجة في إثبات قدم الزمان
وبواسطته في قدم العالم فقالوا: لمثبتي حدوث العالم: هل كان الخالق تعالى قادراً على أن
يخلق قبل أن يخلق العالم لو كان حادثاً فلماذا يدور من أول خلقه إلى وقت خلق هذا العالم
ألف دورة وإن يخلق فلماذا يخلق الفلك الأول يدور بحركة مثل حركة الفلك الأول
في السرعة والبطء من أول خلقه إلى [٩٥] وقت خلق هذا العالم ألفي دورة فيكون ألف دورة
منها إلى وقت خلق الفلك الأول وألف إلى وقت خلق هذا العالم.

فإن قلتم: لا يقدر على ذلك، كنتم قد عجزتم الخالق تعالى وذلك محال، وإن قلتم: يقدر

عليه، قلنا: و هل كان يمكن أن يكون خلق الفلك الثاني مقارناً لخلق الفلك الأول و يدور
 بحركة مثل الحركة المفروضة في السرعة من أول خلقه إلى وقت خلق هذا العالم ألى دورة.
 فإن قلتم: نعم، كابرتم عقولكم، وإن قلتم: لا، فقد اعترفتم بأن من أول وقت خلق الفلك
 الثاني إلى وقت خلق هذا العالم إمكان حركة بسرعة و بطي متعينين هي ألفا دورة، و من
 أول وقت خلق الفلك الأول إلى وقت خلق هذا العالم إمكان حركة بالسرعة و البطؤ
 المذكورين هي ألف دورة فيكون نصف من الإمكان الأول مطابقاً لألف دورة من دورات
 الفلك الثاني و النصف الآخر مطابقاً لألف دورة من كلا الفلكين فيكون هذا الإمكان
 منقسماً. و باقي الكلام في أن هذا الامكان مقدار الحركة وأنه زمان على ما سبق، فإذا قبل
 خلق هذا العالم زمان حركة هي ألفا دورة لفلك ما ثم يفرض الكلام في خلق فلكين آخرين
 قبل [٩٦] خلق الفلك الثاني على التهج المذكورة ثم في خلق فلكين آخرين قبلها وهكذا إلى
 غير نهاية فيكون قبل خلق هذا العالم زمان على ما مرّ. و يمكن أن يفرض بدل فرض فلكين
 ثلث اكر متحركة على ما ذكر في كلام ابي البركات و ثبت من ذلك وجود الزمان قبل خلق
 هذا العالم إلى غير نهاية.

و الشبهة التي أوردها ابن سينا في آخر رسالته قريبة من هذه الشبهة إلا أن لها لباساً
 آخر و أزم منها وجود أمور بغير نهاية، و هي أنكم معترفون بأن الخالق تعالى كان قادراً
 على أن يخلق قبل خلق هذا العالم عالماً يفنى مع أول خلق هذا العالم و يكون لذلك العالم مدة
 أوقات معينة من أول خلقه إلى فئاته، وأنه كان قادراً على أن يخلق عالماً في الوقت المتوسط
 لأوقات العالم الأول يفنى أيضاً مع أول خلق هذا العالم، و معلوم بحسب المشهور أنه لا يمكن
 أن يكون خلق العالم الأول في وقت خلق العالم الثاني ثم يكون بينه و بين خلق هذا العالم
 الأول من الأوقات ما يكون لو كان خلقه كما فرضنا أولاً بل يكون ما بينها وقتاً أقل من
 هذا أنه يتميز في حال العدم إمكان خلق عالم بصفة العالم الأول عن إمكان خلق عالم بصفة
 العالم الثاني و يكون في حال العدم [٩٧] تقدّم و تأخر و يكون الحال لكل متقدّم نفرض
 مبداء ذا الحال للوقت الذي خلق فيه هذا العالم فيلزم أن يكون في حال العدم إمكان آخر
 لخلق عالم متقدّم على العالم الأول بمدة مقدارها مثل مقدار مدة تقدّم العالم الأول على خلق

هذا العالم وكذلك إلى غير النهاية. فيكون في حال العدم إمكانات خلق عوالم متقدّم بعضها على بعض في التقدير و يكون التقدّمات و التأخرات في إمكاناتها موجودة وإن لم يكن وجوداتها حاصلة فترتسم في حال العدم أمر قبل أمر حدوث هذا العالم بغير نهاية فوجود غير المنتهى في الماضي جاز.

شبهة أخرى على عبارة أخرى، وهى أنّ البارى تعالى هل كان يقدر على أن يخلق هذا العالم قبل أن يخلقه بمدة وقبلها بمدة وهكذا إلى غير نهاية. فإن قلتم: لا، عجزتم البارى تعالى و قلتم بوجود وجود العالم في وقت معين فلا يفتقر إلى موجد و كلاهما محال. فإن قلتم: نعم، إعتزتم بإمكان كون العالم قديماً.

شبهة أخرى، وهى أنّ العالم إن كان حادثاً فأمّا أن يتأخّر وجوده عن وجود البارى تعالى أو لا يتأخّر فإن لم يتأخّر [٩٨] كان إمّا متقدّماً عليه و هو محال أو مقارناً له فيكون قديماً. وإن تأخّر فأمّا أن يتأخّر بزمان أولاً بزمان فإن تأخّر لا بزمان كان معه بالزّمان فيكون قديماً. وإن تأخّر بزمان فذلك الزّمان إمّا أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ فإن تأخّر بزمان متناهٍ كان لوجود البارى تعالى أوّل لأنّ ما تقدّم على الحادث بزمان متناه كان حادثاً، وإن تأخّر بزمان غير متناهٍ لزم أن يكون قبل وجود العالم زمان غير متناهٍ فيكون الزّمان قديماً و يلزم منه قدم العالم.

و قال: إن كان العالم حادثاً لزم تأخّر وجوده عن وجود الله تعالى بمدة غير متناهية لما ذكر سوء كانت تلك المدة أمراً وجودياً أو كانت عديمياً فيلزم منه كون الجواد لذاته عن إفاضة وجوده و الخالق عن خلقه مدة غير متناهية عاطلاً معطلاً بلا سبب و مانع و ذلك محال.

فهذا جميع شبههم في إثبات قدم العالم المبنية على قولهم بقدم الزّمان.

الفصل الثّانى في بيان حقيقة الزّمان و أن لا وجود له إلّا في الأذهان و في الجواب عن الشّبه المذكورة و تصفح ما قاله ابن سينا و ابوالبركات في أمر أن الناس بأجمعهم الباحث عن الحقايق منهم و غير الباحث عنها [٩٩] سموا كلّ واحد من اللّيل و النّهار و اجزائها و المركّب منها كالسّاعة و اجزائها و اليوم بليّله و الاسبوع و الشّهر و السّنة و المركّب من كلّ

- واحد من هذه و من بعضها مع بعض و القدر المعين منها أيضاً زماناً و مدة، فإنهم كما احتاجوا في معاملاتهم و مفاوضاتهم إلى تقدير جسميّة بعض الأجسام فوضعوا لذلك أنواعاً من المكايل و إلى تقدير وزن بعضها فوضعوا له صنجات، و إلى تقدير أطوال بعضها أو عرضها و سطوحها فوضعوا له ذراعاً، كذلك اذا احتاجوا إلى تقدير امتدادات أشياء إمّا تقدير امتداد وجود شيء كتقدير الأعمار و هو تقدير امتداد وجود حياة الشخص أو تقدير امتداد عدم شيء كتقدير امتداد الفترة من الرّسل و هو تقدير امتداد عدم الرّسالة و الثّبوة، أو تقدير امتداد ما بين شيء و شيء كتقدير امتداد ما بين مطرٍ و مطرٍ و ما شابهه. و أمّا يصلح لهذا التّقدير ما له امتداد و مع ذلك يكون بحيث يقف عليه كلّ أحد و النّهار بضياته و اللّيل بظلمته كذلك، لكن كان يختلف مقدار امتداد كلّ واحد منها و لا يختلف مقدار امتداد مجموعهما و هو اليوم بليته [١٠٠] دائماً بشيء يعتد به. فجعلوا اليوم بليته و هو مقدار امتداد حركة الشّمس بحركة فلك معدّل النّهار من نقطة مشرقها أو مغربها إلى أن يعود إليها مكيالاً يقدر به سائر الامتدادات، و سمّوا عدّة منه شهراً و عدة منه أخرى سنة. و بعض الأمم سمّوا دورة من فلك القمر شهراً، و سمّوا عدة من الشّهور سنة. و بعضهم سمّوا دورة من تلك الشّمس سنةً و الكل قسموا اليوم بليته أقساماً متساوية كالانصاف و الأثلاث، و منها السّاعة و هي قسم من أقسامه الأربعة و العشرين المساوية و جرّوها إلى أدقّ ما يمكن و جعلوا كلّ واحد من هذه المذكورات مكيالاً يقدر به الإمتدادات بالشّهور و بالسّنين و بالسّاعات و بأجزائها. و قد يقدر به إمتداد الحركات فيقال: «نام يوماً» و «سكن شهراً» كما يقال: «سار سنة» فإذا من بعض الأزمنة ماخوذة من حركة فلك معدّل النّهار و بعضها ماخوذة من حركة فلك القمر و بعضها من حركة فلك الشّمس. فالزّمان باعتبار مقدار امتداد حركة فلك معدّل النّهار و باعتبار مقدار امتداد حركة القمر و باعتبار مقدار امتداد حركة الشّمس، فهذا هو حقيقة الزّمان. و أمّا أنّه لا [١٠١] وجود للزّمان إلّا في الأذهان فلاّنه مقدار امتداد الحركة و لا وجود لامتداد الحركة في الأعيان فلا يكون لمقداره وجود في الأعيان. أمّا أنّه لا وجود لامتداد الحركة في الأعيان فلاّنه ليس شيئاً سوى أجزاء الحركة الّتي لا يبقى واحد منها موجوداً مع الآخر و لا أصغر جزء منها مع أصغر جزء يوجد بعدم بل لا وجود

لا امتداد شئ أصلاً إلا في التوهم.

- أما امتداد الأعدام كعدم الأمطار والفترة من الرّسل فظاهر أنّه لا يكون له وجود الآ في التوهم. وأما امتداد الموجودات ذوات الاجزاء كالاجسام والسطوح والخطوط فلا يكون شيئاً سوى اجزائها الموجودة معاً فلا يكون امتداد الحركة التي لا يوجد واحد من أجزائها مع آخر سوى أجزائها المتوهمّة موجودة معاً على أنّ بعض النّظار من القدماء قال: «لا وجود للحركة الا في الدّهن» فانّها ليست شيئاً سوى كون الجسم مماساً لمكان ثمّ زوال تلك المماسّة منه إلى وجود مماسة أخرى والمماسّتان سكونان والزّوال عدم فكيف يأتلف من سكونين وعدم حركة موجودة لكن الدّهن لما وجد الجسم تبعّد عن مكان وتقرّب من آخر [١٠٢] متدرّجاً سماءً «متحرّكاً» وسمّى هيئته المتوهمّة «حركة» فليست حركة الشّمس سوى كونها في المشرق ثمّ فيما يليه حتّى إلى وسط السّماء فعلى هذا يكون امتداد الحركة امتداد شئ معدوم فلا يكون موجوداً، لكنّي أثبت للحركة وجوداً وأمنع أن يكون لامتدادها وجود في الأعيان بل لا وجود له إلا في الأذهان فنبت أنّه لا يكون للزّمان وجود الآ في الأذهان.

- و إذا بان ما اردنا بيانه من حقيقة الزّمان وجب أن اتعقب ما قاله ابن سينا و ابو البركات في هذا المعنى. أمّا ما قاله ابن سينا في إثبات وجود الزّمان و بيان حقيقته و هو أنّه يجوز أن يبتدأ متحرّكاً في الحركة إلى قوله: «وهذا هو الزّمان» ففيه وجوه من الفساد: «منها أنّه قال: فنبت وجود مقدار لإمكان وقوع الحركات بين المتقدّم والمتأخّر من المسافة ضعيف لأنّه يجب أن يكون لهذا الإمكان امتداد حتى يكون له مقدار، وكيف لا وقد جعل له نصفاً وقد ثبت أنّه لا وجود للامتداد و ابين من بعد أنّ الامكان امر اعتباري لا وجود له إلا في الدّهن فيكون قوله: «فنبت وجود مقدار لإمكان كذا» كاذباً.
- و منها أنّه ان سلّم وجود مقدار هذا [١٠٣] الإمكان بين طرفي كلّ مسافة و حدود المسافات أكثر من أن تحصى، و يكون كلّ واحد منها زماناً على مقتضى كلامه لزم أن يكون في الوجود أزمنة أكثر من أن تحصى من هذا الوجه. ثمّ يكون بين المتقدّم والمتأخّر من كلّ مسافة إمكان وقوع حركة على كلّ حدّ من السّرعة و البطؤ، و حدود السّرعة و البطؤ في

الحركة أكثر من أن تحصى، ويكون كلّ واحد منها زماناً فيكون في الوجود أزمنة أكثر من أن تحصى من هذا الوجه أيضاً، فيكون عدد الأزمنة الموجودة مضروب عدد أكثر من أن يحصى في عدد أكثر من أن يحصى، وهذا يخالف لقوله: «أنّ الزّمان مقدار حركة فلك معدّل النّهار».

ومنها أنّه قال: «أنّ هذا المقدار منقّض مع مقدّره وليس له ذات حاصلة ولا شك في أن مقدّره بكون إمكان وقوع الحركات وما لا يكون له ذات حاصلة كيف لمقداره وجود. و منها أنّ هذا الإمكان يكون موجوداً ثابتاً على قوله: «و لا يكون منقضياً» فيكون قوله: «أنّه منقّض مع مقدّره» كاذباً على قوله «و منها أنّه جعل الزّمان أو لا مقدار إمكان وقوع [١٠٤] الحركات، ثمّ قال أنّه مقدار الحركة مطلقاً، ثمّ قال أنّه مقدار حركة معدّل النّهار، ثمّ جعله موجوداً يلزمه وجود الحركات والتغيّرات.

و منها أنّه في العرف العامي مقدار امتداد حركة معدّل النّهار فلم يكن له حاجة إلى إثبات أنّه مقدار حركة معدّل النّهار، إنّما حاجته إلى إثبات أنّه موجود في الأعيان ولم يفعل. و منها أنّه جعله مقدار إمكان وقوع الحركات، ثمّ دلّ على أنّه يحلّ الجسم بواسطة الحركة بأنّه لا يجوز أن يكون مقدار الجسم بلا واسطة ولا مقداراً له بواسطة هيئة قارّة ومقدار إمكان الحركة لا يحتاج في إثبات قيامه بالجسم بواسطة الحركة إلى دليل. وقوله: «الحركة تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر والمتقدّم منها ما يكون في المتقدّم من المسافة والمتأخّر ما يكون في المتأخّر منها لكن المتقدّم من الحركة لا يكون موجوداً مع المتأخّر منها كما يوجد المتقدّم والمتأخّر من المسافة معاً» وإنتاجه من ذلك قوله: «فيكون الزّمان لذاته يكون شئ منه قبل شئ وشئ بعد شئ» من عجائب الأدلّة فإنّه ليس بين الدليل وما ألزم واسطة ورابطة بل الاولى أن يقال فيكون الزّمان شئ منه قبل شئ [١٠٥] وشئ بعد شئ لأجل الحركة التي يكون شئ منها قبل شئ وشئ بعد شئ لأجل المسافة لأنّ الزّمان يطابق الحركة فيكون الجزء منه المطابق لجزء من الحركة متقدّم متقدّماً والمطابق لجزء من الحركة متأخّر إلّا أن يكون جزءاً منه متقدّماً وجزءاً متأخّراً.

وعلى هذا الكلام استدراك آخر وهو أنّ التقدّم والتأخّر في المسافة إنّما يكونان بالفرض

و الوضع، فإنَّ المتقدِّم منها إذا كان مبتداء يصير متأخراً إذا ابتدئ من الطرف الآخر منها، و لا يكون المتقدِّم من الحركة لاجل كونه في المتقدِّم من المسافة بل لكونه مبتداء و كذلك المتأخَّر منها.

و قوله «و يكون ساير الاشياء لاجله شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ» باطل لانَّ الحركة و المسافة من الاشياء و ليس التقدُّم و التأخُّر فهما لأجل الزَّمان، نعم يقال للشئ الموجود في زمان من الأزمنة الثلاثة المصطلح عليها متقدِّم على شئ وجد في زمان متأخَّر عنه أنَّه قبله و للشئ الآخر أنَّه بعده من غير هذا التكلف و الكلام الفاسد.

و قوله: «صحَّ أنَّ الزَّمان يقوم بالجسم بواسطة أى يقوم الزَّمان بالحركة و الحركة تقوم بالجسم» قد ظهر بطلانه فإنَّه إذا لم يكن للزَّمان وجود في نفس الأمر لم [١٠٦] يصحَّ الحكم بقيامه بمحلِّ.

ثمَّ أقول يلزم من القول بقيام الزَّمان بالحركة أن لا يكون موجوداً في الاعيان إذ يستحيل أن يقوم عرض موجود في الأعيان بعرض، و قد أقيم عليه أدلَّة قد ذكرت في كتب الكلام، و الفلاسفة جوَّزوا ذلك و يتمسَّكون لأثبات ذلك بأمثلة يدَّعون أنَّها أعراض قائمة بأعراض. و إذا ثبت أنَّه ليس شئ من الأشياء الَّتِي يقولون أنَّها أعراض قائمة بوجوده في الأعيان بطل قولهم. فن تلك الأمثلة النقطة و الخطَّ و السطح قالوا أنَّها أعراض و النقطة تقوم بالخطَّ لانها نهايته و الخطَّ يقوم بالسطح لانه نهايته و السطح يقوم بالجسم لانه نهايته و كلُّها قائمة بالجسم بعضها بواسطة بعض.

فأقول: انَّ النقطة و الخطَّ و السطح ليست شيئاً وراء اجزاء الجسم فإنَّ السطح هو المدرك بالبصر و اللمس من الجسم و ما تماس به جسماً آخر إذا كان له طول و عرض و ليس شيئاً في نفسه و رآه بعض من الجسم. و الخطَّ إن كان فصلاً مشتركاً بين سطحين فإنَّه يكون متوهماً لا وجود له في نفس الأمر. و كذلك ما يقال: انَّ السطح إذا انتهى و لم يبق من عرضه شئ و بقي طول فقط هو [١٠٧] الخطَّ أيضاً متوهماً لا وجود له في نفس الأمر». و إما ان كان لجسم طرف حاد لا عرض له فإنَّه يكون أيضاً بعضاً من الجسم و ان اعتبر طرفاً لسطح و نهاية له لم يصير موجوداً فيه بل في الجسم. و حال النقطة كحال الخطَّ في أنَّ الَّتِي متوهم

منها فصلاً مشتركاً بين أجزاء الخطّ وطرفاً للخطّ إذا انتهى طوله ولم يبق منه شيء لا يكون لها وجود في نفس الأمر وإن كان في الوجود جسم له طرف حادّ كرأس مخروط كانت تلك جزءاً من الجسم على تقدير كون النقطة والخطّ عرضين موجودين في الأعيان فإنّهما يكونان موجودين في الجسم وإن اعتبر الخطّ نهاية للسطح لا يصير بذلك موجوداً في السطح بل يكون موجوداً في الجسم لا بواسطة السطح وكذلك النقطة تكون موجودة في الجسم لا بواسطة الخطّ وإن اعتبرت نهاية له.

ومن تلك الأمثلة ما يقال سطح أبيض وخشن واملس ومستضى وبراق وليس منها قائماً إلا بالجسم لما يبيّن أنّ السطح ليس شيئاً وراء الجسم واللون يقوم بها يدرك من الجسم. وكذلك الاستضاءة والبريق والخشونة هي أن يكون للجسم أجزاء صغار مختلفة الطول [١٠٨] مدرجة مختلفة الطويل منها بالقصير إذ قدر كبه أجزاء جسم بهذه الصفة والملاسة هي أن لا يدرك من الجسم أجزاء بهذه الصفة. ومنها سرعة الحركة وبطؤها وهما معنيان إضافيتان لا وجود لهما إلا في الأذهان فإنّ الحركة لا تكون في نفسها بالنظر إلى ذاتها سريعة ولا بطيئة لكنّ الذهن إذا قاس حركة بحركة مخالفة لها في قطع المسافة حكم بكون التي تقطع مسافة أطول من التي تقطعها الأخرى في زمانين متساويين أو تقطع مسافة مساوية للتي تقطعها الأخرى في زمان أقصر من زمان قطع الأخرى سريعة ويكون الأخرى بطيئة. ومن دون هذا الاعتبار والمناسبة لا يكون في الحركة سرعة وبطء ولو كانت السرعة والبطء معنيين وجوديين لم تنقلب السريعة بطيئة بالقياس إلى ما هو أسرع منها ولا البطيئة سريعة بالقياس إلى ما هو أبطأ منها كما لا ينقلب الأبيض أسود ولا أسود أبيض بقياس ما لكونها معنيين وجوديين.

وعلى هذا قياس ما يقال كلام فصيح وركيك وظاهر وجليّ ودقيق فأنّه لا يكون الكلام في نفسه شيئاً من ذلك من كون اعتباره مع كلام آخر وقياسه به فإنّ الفصاحة وأخواتها من الصفات الإضافيّة [١٠٩] كالأبوة والبنوة ليس شيء منها موجوداً في الأعيان لذلك ينقلب الفصيح ركيكاً والركيك فصيحاً بالقياس إلى شيء آخر. نعم قد يقال لبعض الكلام فصيح من دون أن يكون في ذهن القائل قياس له إلى كلام آخر، كما يقال لكلام الله

«فصيح مطلقاً» لكن إنما كان ذلك لأحد أمرين كلاهما قياس:

أحدهما أنه قد قيس ذلك الكلام بكلّ كلام سمع فوجد فصيحاً بالقياس إليه، و علم أنه لا يكون كلام لا يكون ذلك الكلام فصيحاً بالقياس اليه و تقرر ذلك عند العلماء فوصف
٢ بعد ذلك بأنه فصيح من دون قياس في الذهن جديد.

والثاني أن يكون قد عرف علماء الكلام بعض الألفاظ فصيحاً بالقياس إلى غيرها و بعض طرق تركيب الألفاظ أفصح من بعض فإذا وجدوا كلاماً ألفاظه من تلك الألفاظ
٦ الفصيحة بالقياس إلى ألفاظ أخرى و طرق تركيبها فصيحة بالقياس إلى الطرق الأخرى سموه «فصيحاً مطلقاً» و على هذا قياس كل ما يوصف بشئ من الصفات الإضافية مطلقاً. و على ما ذكرنا قياس الطول و القصر في الخطّ و العرض و الضيق في السطح و الكثرة و
٩ القلّة في العدد و يمكن ان يقال أنها عبارات عن كثرة [١١٠] الاجزاء و قلّتها. و منها ما يقال للعدد زوج و فرد و تامّ و زايد و ناقص و نصف إلى غير ذلك من اصطلاحات الحساب.

أقول: إنما يقال للعدد زوج إذا اعتبر انقسامه بمتساويين و فرد إذا اعتبر عدم انقسامه
١٢ بمتساويين، و تامّ إذا اعتبر مساواته لمجموع اجزائه و زائداً إذا اعتبر زيادة اجزائه عليه و ناقص إذا اعتبر نقصان اجزائه عنه لكن قد يكون عرف عدد بذلك الاسم فيذكر به من دون اعتبار و يقال للعدد ضعف بالاضافة إلى عدد و نصف بالاضافة إلى عدد. و لو كانت
١٥ أمثال هذه الصفات اموراً وجوديّة لكان كلّ عدد مركباً من اجزاء لا ينتهي عددها إلى نهاية يوقف عندها، فإنّ كلّ عدد يكون له نسبة إلى كلّ عدد فيكون نصفاً لعدد و ثلثاً لآخر و ثلثين لثالث و ربعاً لرابع و ثلاثة أرباع لخامس، وهكذا يستمرّ إلى غير حدّ يوقف عنده و
١٨ تركّب كلّ عدد من هذه الاجزاء محال.

و على هذا قياس احكام المقادير المذكورة في كتب الهندسة كقيام الزاوية و انفراجها و حدّتها و كون المثلث قائم الزاوية و منفرجها و حادّها و متساوى الاضلاع و مختلفها و
٢١ متساوى الساقين و مساوى الزوايا القائمتين و أمثال ذلك [١١١] فإنّ كلّ ذلك يقال اعتبارات و قياسات فلا يكون شئ منها عرضاً موجوداً في الأعيان.

و يمكن أن يجاب عن كلّ ما يورد من امثلة قيام عرض بعرض على قياس ما ذكرنا فإذا
٢٣

حكم ابن سينا بكون الزمان قائماً بالحركة لزمه أن يقول بوجود الزمان في الأذهان فقط.

وانا إنما أظنبت في هذا المعنى وجزرت الكلام إليه وإن لم يكن من نفس هذه الرسالة

لأنه مسألة مشهورة فيما بين أهل الحق والفلاسفة والتمس مني بعض الاصدقاء الكشف

فيها وانا الان ارجع إلى ما كنت فيه فأقول قال ابن سينا: إن لم يكن حركة لم يكن زمان، إلى

قوله: «فإن لم يكن حركة و تغير لم يكن زمان» حقّ لكنّه اراد بذلك باطلا، فإنّ الزمان إذا

كان وضع لتقدير امتداد حركة فلك من الأفلاك الثلاثة فما لم يكن حركة و تغير و تجدد أمر

فامر لم يكن زمان، لكنّه أراد ان يثبت بقوله: «ما لم يكن حركة لم يكن زمان» قدم العالم لأنّ

الزمان لذاته يكون شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ و ما لم يكن حركة و تجدد أمر فامر

لم يكن قبل و بعد، فيكون قبل كلّ قبل و بعد كلّ بعد بعد و لا يجوز أن تنقطع هذه

القبليّة و البعديّة فينقطع الزمان و يستحيل أن ينقطع الزمان فيجب أن يكون الحركة قديمة

[١١٢] و دائمة لا أوّل لها و لا آخر كما أنّ الزمان كذلك لأنّه إن لم يكن حركة و تغير لم يكن

زمان فيجب أن يكون العالم على ما هو عليه الآن قديماً و دائماً.

و سأجيب عن ذلك عند الجواب عن الشبه التي بنوها لإثبات قدم العالم على كون

الزمان قديماً و قوله: «الزمان متصل» إن أراد به أن الذهن متصور لحركة الفلك امتداد على

الاتصال فيتصور له مقدار متصلاً هو الزمان كان صحيحاً، و إن أراد به أنّه متصل في

الوجود كان فاسداً لأنّ ما لا يكون موجوداً لا يكون متصلاً و لا منفصلاً، و على تقدير

كونه موجوداً على قوله إذا كان في وجوده مطابقاً للحركة و لا يوجد جزء من الحركة مع

جزء كان الزمان كذلك لا يوجد جزء منه مع جزء و لا يتصور اتصال الموجود بالمعدوم

فلا يكون الحركة متصلة و لا الزمان. قوله: «وجب أن يكون للزمان فصل متوهم في

امتداده» إلى قوله: «و لا يجوز أن يكون موجوداً فيه بالفعل» يدلّ على أنّ الزمان ليس

موجوداً في الأعيان، لأنّ الزمان إذا كان لا يوجد جزء منه مع جزء كان امتداده متوهماً و

إذا كان فصله الذي هو الآن فيه متوهماً كان الزمان متوهماً. و قوله: «و هذا الآن يكون

موجوداً في الزمان بقوة قريبة من الفعل» قول لا معنى له لأنّ الموجود بالقوة [١١٣] ما يكون

معدوماً و يمكن يوجد. ثمّ هذه القوة قد تكون بعيدة كقوة الطفل على الكتابة و قد تكون

قريبة كقوة البالغ على الكتابة، وأقرب منها قوة الكاتب الذي لا يكتب على الكتابة. أما
 الشئ الذي لا يمكن أن يوجد البتة كيف يكون موجوداً بالقوة حتى يكون موجوداً بقوة
 قريبة من الفعل وفرض الفارض يكون إيجاداً في التوهم لا في نفس الأمر وكذلك موافاة
 الحركة حدّاً مشتركاً يكون بفروض الفارض لأنّ مبداء الطلوع والغروب بالفرض وإلاّ
 فحركة الأفلاك متشابهة الأجزاء ولهذا يختلف هذا المبداء باختلاف الآفاق وكذلك الحدود
 المشتركة الأخرى. وقوله: «ولا يجوز أن يكون للزمان قطع لا في ابتدائه ولا في انتهائه» إلى
 قوله: «فالزمان متصل أزلاً وأبداً من الشبهة التي حررتها الفلاسفة في إثبات قدم الزمان».

وأجيب عنها مع أخواتها في الفصل الرابع من هذا الباب وقد نقل ابن سينا في كتاب
 الشفاء حجة لانكار وجود الزمان في الأعيان، وهي أنّ الزمان ينقسم إلى ماضٍ ومستقبل
 وحاضرٍ وكلّ واحد من الماضي والمستقبل معدوم في الحاضر عند مثبتى الزمان. والحاضر
 إمّا منقسم وإمّا غير منقسم فإن كان منقسماً كان قسماً الماضي [١١٤] والمستقبل وهما
 معدومان حتى يؤول الأمر إلى الآن الذي لا ينقسم. وإن كان الحاضر غير منقسم كان الآن
 الواصل من الماضي والمستقبل المعدومين وهذا الآن عندهم غير موجود بالفعل ولا
 لا يجوز أن يوجد ولا يجتمع من المعدومات موجود.

أقول: هذه الحجة قاطعة لا جواب عنها وابن سينا لم يحم حول الجواب عن هذه
 التقسيمات لكن أخذ يروغ روغان الثعلب. فقال: إنّ جميع ما في هذه الحجة مبنى على أن لا
 وجود للزمان حاصلًا في آنٍ ونحن نسلم أنّ الوجود المحصل على هذا النحو للزمان لا يكون
 إلّا في النفس لكن نقول له وجود مطلقاً فإنّه إن لم يصحّ أنّه موجود صحّ أن يقال ليس بين
 طرفي المسافة إمكان لحركة على حدٍّ من السرعة والبطؤ تقطعها، فإن كان هذا التّقي كاذباً
 صدق أن يقال بين طرفي المسافة مقدار هذا الامكان والإثبات دليل الوجود مطلقاً، وإن
 لم يكن دليلاً على وجود محصل في آنٍ وعلى جهة ما وليس هذا الوجود بسبب التوهم فإنّه
 وإن لم يتوهم كان هذا الوجه من الوجود ومن الصدق حاصلًا ومع ذلك فيجب أن تعلم أنّ
 من الوجود ما يكون موجوداً متحقّق الوجود ومحصّله، ومنها ما هو أضعف وجوداً
 كالحركة والزمان أضعف في الوجود من الحركة وبجانب الوجود [١١٥] لوجود أمور بالقياس

إلى أمور، والزمان وإن لم يكن في نفسه مضافاً فقد يلزمه الإضافة. ولما كانت المسافة و حدودها موجودة كان الأمر الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى أن نفى ذلك كان كذباً البتة فوجود الزمان لا على هذا السبيل بل على سبيل التحصيل لا يكون إلا في النفس. فقول القائل: «لا وجود للزمان حاصلًا في آن» مسلم لكن كل أنين فرضتها يكون بينها زمان ولا يكون في آن.

أقول، قوله: «جميع ما في هذه الحجة مبني على أن لا وجود للزمان حاصلًا في آن» كذب، فإن مبناها على أن الماضي والمستقبل لا يكونان موجودين في الآن الذي يفرضه مثبتوا الزمان وهذا الآن لا يجوز أن يوجد وليس الزمان عبارة عن شيء سوى الماضي والآن المستقبل فلا يكون للزمان وجود البتة فإين سينا اخذ يسلم بعض ما هو مبني هذه الحجة و لم يتعرض لنافيه واخذ يهرب من شق إلى شق، فقال تارة نحن نسلم أن الوجود المحصل على هذا النحو للزمان لا يكون إلا في النفس لكن يقول له وجود مطلقا وهذا في الحقيقة تسليم لان لا وجود للزمان في نفس الأمر وإن كان في الظاهر منعاً له لأنه إذا سلم أن الماضي والمستقبل [١١٦] لا يكونان موجودين في الآن والآن لا يوجد كان قد سلم أن الزمان لا يوجد في الأعيان و يكون له وجود في الأذهان فيكون موجود مطلقاً، لأنه إذا صح أن يقال أنه موجود في الأذهان صح أن يقال أنه موجود مطلقاً.

قال: قولنا «بين طرفي المسافة إمكان لقطعها» صادق و الإثبات دليل الوجود مطلقاً إن لم يكن دليلاً على وجود محصل في آن و على جهة ما.

أقول: مسلم أن هذا الإثبات صادق لكن لا يلزم منه وجود الزمان في الأعيان لما بيننا أن هذا الإمكان موجود في الأذهان، ولأن الموجود الذهني يصلح أن يحكم عليه بالوجود مطلقاً كما أن الأحكام الكلية تكون موجودة في الذهن فقط فهي صادقة كما أنه يقال للبياض أنه موجود و عرض و كيفية و لون و مرئي و محسوس و مفرق للبصر و ضد للسواد مع أنه في نفسه معنى مفرد غير مركب من هذه المعاني، لكن الذهن يحكم عليها بكل واحد منها بإعتبار آخر و بالقياس إلى شيء آخر فحكم بأنه موجود باعتبار ما وجد بينه و بين المعدودات من المباينة و ما بينه و بين الموجودات الآخر من المشاركة، و حكم بكونه عرضاً

باعتبار المباينة التي بينه وبين الجواهر والمشاركة التي بينه وبين الأعراض الأخرى. وعلى [١١٧] هذا القياس الأحكام الأخرى وليس شئ من هذه الصفات موجوداً في نفس الأمر في البياض لكنّ الذهن إذا تصوّره أى حصل في الذهن الحق به هذه الصفات و صدقت وإن لم تكن موجودة في نفس الأمر، لأنّه إذا حكم الذهن بكون البياض لو كان القول المطابق لما في الذهن صادقاً والمخالف لما فيه كاذباً. وعلى هذا قياس ساير المعاني الذهنيّة في صدق القول بإثباتها وكذبها بنفيها. ولو كانت المعاني المذكورة موجودة في البياض خارج الذهن لا يبعد أن لا يوجد موجد تلك المعاني واحداً منها في البياض فلم يوجد فيه اللونيّة مثلاً فكان الحاصل بياضاً ليس بلون وهو محال، وليس عدم جزء من المركب محالاً نعلم أن الأحكام الكلّيّة يحكم بها الذهن على شئ لا تكون موجودة إلّا في الأذهان ومع ذلك يصدق القول بإثباتها ويكذب بنفيها.

ومن أمثلة الموجودات الذهنية الأحكام التّسبيّة مثل: أن الإثنين ضعف للواحد وثلاثان وللثلاثة ونصف للاربعة وخمسان للخمسة وثلث للسّنة، وهكذا إلى غير نهاية يجب أن يوقف عندها. ولو كانت هذه الصفات معاني موجودة في الاثنين خارج الذهن لكانت للاتنين صفة غير موجودة في [١١٨] الاعيان لما يبتاه قبل أمور موجودة في الأعيان لا نهاية لعددها يجب أن يوقف عندها وهو محال.

وأيضاً لو كانت تلك الأمور موجودة في نفس الأمر لكانت محصورة العدد لأنّه لا يجوز أن يقوم بشئ أمور لا نهاية لعددها فإذن ليس الاثنان لا ضعفاً ولا نصفاً إلّا أضيف إلى الواحد مرّة وإلى الأربعة أخرى وكذلك الصفات الأخرى ومع ذلك يصدق القول بأنّ الإثنين ضعف الواحد ويكذب بأنّه ليس ضعفاً له. وهكذا جميع الأمور التي فيها اضافة فالمضاف والابن والمتى والوضع والمجدة فإن كلّها موجودة في الأذهان فقط وقد جعلها الفلاسفة من أجناس الموجودات في الأعيان وقالوا المضاف والمضاف اليه كالأب والابن مضافان غير حقيقيّين والمضاف الحقيقي هو المعنى القايم بهما كالإبوة القائمة بالأب والبنوة القائمة بالابن، وعلى هذا قياس ذى الابن وذى المتى وذى الوضع وذى المجدة. ولاشك في أن الأب لا من حيث أنّه أب والابن لا من حيث أنّه ابن موجودان في الأعيان إنّما الكلام في المضاف و

- الابن والمتى والوضع والمجدة الحقيقية فإن كل واحد منها إضافة لشيء إلى شيء والإضافة
للشيء إلى الشيء هو إستناده وإمالاته إليه، ولا شك في أنها لا تكون حسية بل [١١٩] معقولة
ذهنية فلو لم يصف الذهن زيدا إلى عمرو بأنه ابوه لم يكن في الوجود لا ابوة ولا زيد أباً، و
كذلك البنوة والأبن فلا يكون الابوة والبنوة موجودتين إلا في الأذهان يدل عليه أنه لو
لم يكن لزيد ولد فلم يكن أباً ثم ولد له ولد ولم يزد في ذاته شيء وإذا مات ولده لم ينقص منه
شيء فلم تكن الابوة إلا حكم الذهن باضافته إلى حيوان من نوعه من حيث أنه تولد من
نطفته فلا تكون موجودة إلا فيه، وكذلك حكم الأخوة وسائر الأمور الإضافية يؤكد
ذلك أنه إذا كانت عدة اخوة واخوتهم لو كانت موجودة في الأعيان لكانت قائمة إتما بكلهم
على الإشتراك أو بكل واحد على الإنفراد أو بواحد فقط. لا وجه إلى أن تقوم بكلهم وإلا
بطلت الاخوة بين الباقيين بموت واحد منهم كما لو ارتفع واحد من العشرة بطلت العشرية
لقيام العشرية بجميع آحاد العشرة ولو قامت بواحد واحد منهم لكان كل واحد منهم أخاً
من دون إضافة إلى غيره كما إذا قام بياض مجسم كان أبيض من دون إضافة له إلى جسم
آخر ولو قامت بواحد كان هو وحده أخاً وإذا مات بطلت الاخوة بين الباقيين [١٢٠] وليس
كذلك. فإذا بطل أن يكون للاخوة محل علم أنها غير موجودة في نفس الأمر لكن الذهن إذا
أضاف أحدهم إلى آخر بأنه أخوه قام بالأخ الموجود في الذهن المضاف إليه.
ويؤكد هذا المعنى أنه يقال آدم ابو البشر فلو كانت الابوة أمراً موجوداً في الأعيان لكان
قام بآدم الميت — صلوات الله — عليه أمور موجودة أكثر من أن تحصى واستحالة ذلك
ظاهرة.
- وأيضاً يمكن أن يفرض في جسم أو أجسام فقط أكثر من أن يحصى ويكون بين واحدة
منها وبين كل واحدة غيرها محاذة إذا قيست إليها فلو كانت المحاذة أمراً وجودياً لكان قد
قام بنقطة واحدة متوهمّة أمور موجودة أكثر من أن تحصى وهو محال.
- ويمكن ان يفرض من أمثال ما ذكرنا في الأمور المضافة الأخرى لكن هذا القدر ههنا
كاف. فثبت أنه لا يدل صدق القول في الوجود الذهني بأنه كذا على أنه في نفس الأمر
كذا، فلا يدل صدق القول بين طرفي المسافة إمكان كذا على أن ذلك الإمكان بين طرفي

المسافة موجوداً في نفس الأمر وهذا المعنى وهو صدق القول بثبوت هذه الأمور مع عدمها
 في نفس الأمر حيراً أكثر النظائر [١٢١] في المعقولات حتى أثبت بعضهم واسطة بين الموجود
 والمعدوم وخالفوا قضية ضرورية الصدق وهي أن الشيء لا يخرج عن طرفي النقيض
 فلا يخلو الشيء عن أن يكون أو لا يكون، فقالوا للحيوانية وأمثالها من الأحكام الذهنية أنها
 ليست موجودة ولا معدومة وليس معنى المعدوم سوى ما ليس بموجود فكانوا قد قالوا
 أنها ليست موجودة ولا ما ليس بموجود.

قال أبو البركات أيضاً في فصل الزمان من كتاب المعتبر: إن الوجود ليس موجوداً ولا
 معدوماً وقال جماعة من المتكلمين وهم المعتزلة المعدوم شيء والشيء الموجود لفظان
 مترادفان على معنى واحد، فكانوا قد قالوا «المعدوم موجود» والكل محال. وسبب وقوعهم
 في ارتكاب هذا المحال أنهم يحققوا الموجود الذهني وإن الذهن يحكم به حكماً جزئياً بنوع
 من الاعتبار المذكورة وإن يكن له وجود خارج الذهن، وظنوا أن كل ما يحكم به الذهن
 يجب أن يكون في نفس الأمر كذلك. ثم لما لم يجدوه كذلك في نفس الأمر تحيروا وقالوا
 أنه ليس بموجود إذ لم يجدوه موجوداً في نفس الأمر وليس بمعدوم لأن الذهن يحكم بوجوده
 كما إن الذهن لما حكم بكون البياض لوناً [١٢٢] قالوا: «إن اللونية ليست معدومة». ولما
 علموا أن اللونية لو كانت موجودة في البياض لكان البياض مركباً وهو محال. قالوا: «إن
 اللونية ليست موجودة» وكذلك الوجود لما حكم الذهن بوجوده ثم دلت دلائل أخرى
 على عدمه في نفس الأمر وقع له أن يحكم بأنه ليس موجوداً ولا معدوماً، ولأن الشيء إذا
 حكم الذهن عليه بحكم صار موجوداً في الذهن، فالمعدوم في نفس الأمر إذا حكم الذهن
 عليه بأنه ممكن الوجود أو مقدور عليه أو معلوم أو معدوم صار موجوداً في الذهن وشيئاً
 فيه لا في نفس الأمر. فلم تحقق المعتزلة هذا المعنى فحكموا على المعدوم في نفس الأمر بأنه
 شيء. وما قاله ابن سينا أن من الموجودات ما هو متحقق الوجود ومنها ما هو أضعف
 وجوداً والزمان أضعف وجوداً من الحركة يناسب ما ذكرنا، فإن الموجودات العينية
 متحققة الوجود والذهنية ضعيفة الوجود والحركة لها وجود عيني غير ثابت بل كما يوجد
 جزء منها يعدم والزمان لا وجود له في الأعيان أصلاً فكان أضعف وجوداً من الحركة على

أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الشَّيْءَ أَمَا أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً أَوْ لَا يَكُونَ وَلَا مَعْنَى لِلقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فِي نَفْسِ
الوجود والقُوَّة والضعف فيه [١٢٣] ويرجعان إلى ثباته وعدم ثباته، فالوجود العينيَّ يجوز أن
يسمى ضعيفاً على معنى أنه غير باقٍ والحركة لما كان لها وجود عيني غير ثابت كان أقوى
وجوداً من الزَّمان الَّذِي لَا وجود له في نفس الأمر.

فانظر إلى هذا الفيلسوف كيف اشتبه عليه أمر الوجود الذهني فلم يميِّز العينيَّ منه من
الذهني ههنا وأن شرحهما في مواضع من كتبه فارجع إلى ما كنت فيه فإنَّ الكلام إلى هذه
المعاني التي التنبيه عليها واجب.

فأقول: بما ذكرنا من التحقيق نبين فساد قوله: «وليس هذا الوجود بسبب التَّوَهُّم» فأنه
وإن لم يتوَهُّم كان هذا الوجه من الوجود ومن الصّدق حاصلًا وذلك أن إمكان الحركة بين
طرفي المسافة إذا لم يتوَهُّم لم يكن له وجود ذهنيّ وقد ثبت أنه ليس له وجود عينيّ
فلا يكون له وجود أصلاً فضلاً عن هذا الوجه. نعم الوجود العينيّ إن توَهُّم كان له وجود
عينيّ ووجود ذهنيّ وإن لم يتوَهُّم لم يكن له وجود ذهنيّ. أمّا الشَّيْء الَّذِي لَا وجود له إلّا في
الذهن إذا لم يتوَهُّم لم يكن له لا وجود عيني ولا وجود ذهنيّ.

وقوله: «و من الصّدق» يدلّ على عدم تأمّله فيما يقوله فإن الصّدق من صفات القول و
لا يتصوّر القول الَّذِي هو أن بين طرفي المسافة إمكان كذا إلّا بأن يتوَهُّم.

قال: «لما كانت المسافة [١٢٤] وحدودها موجودة إلى قوله: «نحواً من الوجود».
أقول: الأمر الَّذِي يكون على المسافة ومطابقاً لها وقطعاً لها هو الحركة ولها نحو من
الوجود وهو العينيّ، و الَّذِي هو مقدار قطع لها هو الزَّمان، وله نحو من الوجود هو الذهني
فجمع نحوي الوجود في نحو واحد وهو من قلة تمييزه بينهما. ثمّ من تحييره في المعنى الَّذِي
سبق ذكره.

قال: فوجود الزَّمان لا على هذا السَّبيل بل على سبيل التَّحْصِيل لا يكون إلا في النَّفْس
فإن الوجود الحاصل المحصّل للزَّمان إذا كان في النَّفْس لم يبق له إلا وجود غير حاصل
فالوجود غير الحاصل كيف يكون في الأعيان.

قال: «كلّ آئين بينها زمان».

أقول: هذا الزمان الذي يكون بين الآتين يكون أيضاً منقسماً إلى ماضٍ ومستقبل معدومين وإن كان غير موجود فيكونان معدومين في الأعيان.

- ٢ وقد بقي مما يجب أن يبحث عنه من كلامه في أمر الزمان ما أراد أن يصور به وجود الزمان وهو قوله في كتاب الشفا بتوهم منتقل طرفه نقطة يفعل بطرفه نقطة متصلة في مسافة متصلة يطابقه زمان متصل فيكون المنتقل وهو طرف غير منقسم فعلاً بسيلانه اتصالاً ويطابقه من المسافة نقطة من الزمان إن فاتته لا يكون معه لاحظ في المسافة فقد حلفه ولا الحركة فقد انتقضت [١٢٥] ولا الزمان فقد سلف وإنما يكون معه من كل واحد طرف غير منقسم انقسامه فيكون معه دائماً من الزمان الآن ومن القطع الحركة مادام الشيء يتحرك ومن المسافة نقطة وكل واحد من هذه نهاية والمنتقل أيضاً نهاية لنفسه من حيث أنه ينتقل كأنه شيء ممتد من المبدأ في المسافة إلى حيث وصل، فإنه من حيث هو منتقل شيء ممتد من المبدأ إلى المنتهى فينظر الآن هل كما أن المنتقل ذاته واحدة وبسيلانه فعل ما هو حده ونهايته وفعل المسافة أيضاً كذلك في الزمان شيء هو الآن وذاته غير منقسم من حيث هي وهو من حيث ذلك باقٍ ولا يكون باقياً من حيث هو الآن لأنه إنما يكون آنأ إذا أخذ محدداً للزمان فإن كان شيء مثل هذا موجوداً كان ما يقال إن الآن يفعل بسيلانه الزمان حقاً.

- ١٥ أقول: هذا الكلام يحتاج إلى بيان، وملخصه هو أن قوله يتوهم منتقل طرفه نقطة مراده منه الخط لأن الخط طرفه نقطة ويحصل في الوهم من حركة هذا الطرف نقطة متصلة ممتدة من مبدأ المسافة إلى منتهاها ويكون مقدارها زماناً والاتصال المتوهم الذي يحصل من انتقال هذه النقطة يكون الموجود معه دائماً من المسافة نقطة [١٢٦] ومن قطع المسافة حركة أي طرف من الحركة ومن الزمان أن أي حيث يلتفت إلى الموجود من هذا الاتصال لا يكون فيه الخط المتوهم في المسافة إلا نقطة هي طرف ما مضى منه ومن الحركة إلا شيء هو نهاية لما انقضى منها ومن الزمان إلا أن هو نهاية لما سلف منه والمنتقل نهاية لنفسه لأنه إذا كان قد توهم شيئاً ممتداً من المبدأ في المسافة إلى حيث يفرض نهاية فيها فحيث يلتفت إلى الموجود منه يكون نهاية لما مضى منه، فكما أن هذه النقطة شيء غير منقسم وبسيلانه

يحصل اتصال يكون كلُّها التفت إليه يكون حدًّا له تنظر هل في الزَّمان شيء كذلك يسيل وهو في ذاته غير منقسم وهو من حيث يسيل يكون باقياً ومن حيث يكون حدًّا للزَّمان لا يكون موجوداً لأنَّ الزَّمان لا يكون له نهاية موجودة، فان كان موجوداً كان الزَّمان حاصلًا من سيلانه.

هذا حاصل ما فهمته من كلامه وكلَّه من نتایج الوهم الغالب على الفلاسفة وانا لا اميل إلى البحث عن صحَّة جميع هذا الكلام فانه من الطَّامات.

فأني أقول: إذا كان المشبه به وهو انتقال النقطة والاتصال الحاصل منه في المسافة وفي الحركة متوهَّما لزم أن يكون المشبه وهو الاتصال الحاصل [١٢٧] من سيلان الآن متوهَّما لا وجود له في الأعيان كما لا وجود للاتصال الحاصل من انتقال النقطة في الأعيان. ثمَّ انتقال النقطة في المسافة مع أنَّها عنده عرض يمكن أن يتوهَّم بأن يجعل المتوهَّم نقطة هي طرف و غاية الدقَّة لجسم منتقل أمَّا الآن الموجود في الزَّمان فكيف يتوهَّم سيلانه وعلى أيَّ شيء يسيل؟ أعلى الأفلاك أم على أحد العناصر وليس موضع منها أولى بذلك من موضع آخر، أم على الحركة المتوهَّمة للنقطة وهو ممَّا لا يمكن توهُّمه إذا كان الموجود دائماً في اتصال الزَّمان الآن فقط والآن ليس بزمان فيكون الزَّمان دائماً غير موجود.

وقد قال: ان الآن لا يجوز أن يوجد. وقال هيننا إن كان في الزَّمان شيء هو الآن يسيل ويكون من حيث ذلك باقياً ولا يكون باقياً من حيث هو الآن كان الآن يفعل بسيلانه الزَّمان.

أقول: كلَّ عاقل يعلم أنَّ شيئاً لا يجوز أن يوجد ومع ذلك يكون باقياً من حيث يفعل فعلاً ولا يكون باقياً من حيث هو هو ولا يكون موجوداً. فما يقال الآن يفعل بسيلانه الزَّمان لا يكون حقاً فكان قد أبطل ما قدَّمه من حال سيلان النقطة مع هذيانات أخرى أخيراً. وهذا الكلام لا يستحقُّ من البحث والاعتراض [١٢٨] إلاَّ هذا المقدار، وهذا ما وجَّبت ذكره من الكلام على ما قاله ابن سينا في امر الزَّمان.

وأما ما قاله أبو البركات وقوله: «الزَّمان في العرف العامي يتعلق بالحركة» إلى قوله: «و الساكن ما يكون في مكان زماناً» مسلَّم، وقوله: «القبليَّة والبعدية في وجوده بذاته غير

منقطعة» غير مسلّم، فإنّه ما لم يكن حركة وتجدد أمر فأمر لا يكون قبليّة ولا بعديّة. ثمّ إنّ
القبليّة والبعديّة من الأمور المضافة فالما لم يكن أمر فأمر لا يكون قبل وبعد، والشئ يكون
قبلاً بالإضافة إلى شئ وبعداً بالإضافة إلى شئ آخر فوجودهما يكون في الأذهان كما أنّ
وجود الزّمان في الأذهان.

و قوله: «فللّزّمان معرفة ثابتة في النّفوس» صحيح فإنّ تلك المعرفة حصلت لعموم
الحاجة الّتي ذكرناها إليه ولكون الزّمان موجوداً في النّفوس. و أمّا عدم تصوّر عدمه و
انقطاعه في معرفة الجمهور فلغلبة أحكام الوهم غير المعارض بأدلة العقل عليهم كما غلبت
على الفلاسفة فلما وجدوا يوماً بعد يوم وقبل يوم جاز أن يعتقدوا أنّ ذلك لا ينقطع.
و قوله: «فعرفته اسبق إلى الأذهان من معرفة الحركة» غير صحيح، فإن الطّفّل يعرف
الحركة ويحسّ بها قبل أن يعرف الزّمان، نعم يحسّ ببياض النهار وسواد الليل [١٢٩] ولا
يعرف كونها زماناً فإنّها ليسا زماناً بذاتيهما لكن جعل امتدادهما في الذّهن زماناً. ثمّ وإن
كانت معرفته سابقة على معرفة الحركة لم يجب أن يكون وجوده سابقاً على وجودها فإنّ
الإنسان يعرف أولاً ما هو الأقرب إليه ثمّ الأبعد فالأبعد، ولا يكون وجود الأقرب سابقاً
على كلّ ما هو أبعد والّذي أثبت بفرض الاكر الثلث مركّباً لا لتقدير امتداد الحركات. فقد
أثبتنا انه موجود في الأذهان.

و قوله: «الزّمان موجود في الأعيان لأنّه يطابق الحركة الموجودة من متحرّك موجود في
مسافة» إلى قوله: «و يساوقه في الماضي والمستقبل» قول فاسد، فإنّه يطابق الإمتداد
الموجود في الأذهان فقط ويتقدّر معه ويساوقه في الماضي والمستقبل لا الحركة لأنّه ليس
للموجود منها في الأعيان مقدار حتى يطابقه ويتقدّر معه ما هو مقداره وقد سبق بيان
هذا.

و قوله: «أنّه مقدار الوجود لأنّه يقدر الحركة والسّكون وهما يشتركان في الوجود»
فاسد، أمّا أولاً فقد بيّنا أنّه مكيال يقدر به امتداد الحركة وإمتداد السّكون الموجودين في
الذّهن، و يقدر به إمتداد كلّ ما يتوهم له امتداد كالإعدام أيضاً وما يقدر به الشئ غير ذلك
الشئ. ثمّ السّكون [١٣٠] ليس امراً وجودياً فإنّه عدم حركة ما من شأنه أن يتحرّك وإن كان

وجودياً فالحركة والسكون موجودان لا وجوديان. وأيضاً الوجود المطلق اعم من وجود الحركة والسكون فبان يكون الزمان مقدار الحركة والسكون لا يلزم أن يكون مقدار الوجود مطلقاً.

٣

وقوله: «فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث البارئ تعالى» لا يلزم، وإن سلم أنه مقدار الوجود أو مقدار امتداد الوجود لأنه إذا كان موجوداً في الأذهان فقط لا يلزم من حدوثه في الأذهان حدوث وجود البارئ تعالى، لأن الأذهان إذا حدثت فتصوّرت وجوده القديم حدث فيها وجوده فلا يتقلب وجوده القديم في الأعيان بذلك حادثاً فيها. وإنما قلنا إن الزمان إذا كان مقدار الوجود كان موجوداً في الأذهان وذلك لأن الموجود معنى وجوده في الأذهان فقط لما أثبتته في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فيكون امتداده معنى ذهنياً فيكون مقدار امتداده وهو الزمان معنى ذهنياً.

٦

٩

وقوله: «وجود الزمان أعرف عند العقل من وجود كل ما يوجد معه» وفيه سبق الجواب عنه.

١٢

وقوله: «ويتصوّر الإنسان قبل كل مبداء زمانى وبعده زماناً [١٣١] ولا يتصوّر له أولاً آخرأ لا يلزم منه قدم الزمان لأنه إذا لم يكن موجوداً في الأعيان لا يكون قديماً، وتصوّر الإنسان زماناً قبل كل زمان وبعده من أحكام الوهم الغالب عليه وأدلة العقل يمنع من ذلك.

١٥

وقوله: «ولا يتصوّر الأذهان وجود الیس له مدّة لا يلزم منه قدم المدّة في الأعيان لأن تصوّر الذهن وجود ذهنى فيثبت به وجود الذهن فقط.

١٨

وقد بقي من كلامه في أمر الزمان ما لم أوردّها في الفصل الأوّل لركاكتها ثم بدالى ان اذكرها في هذا الفصل ليراها العاقل بذلك ساير كلام هذه الجماعة الذين خذلهم الله تعالى وكلهم إلى عقولهم الناقصة التي لم ينقادوا بدالتها رسله — صلوات الله عليهم — ولم يقبلوا وحيه المنزل إليهم إذا لم يعرفوا بعقولهم وجه ذلك. وكان ذكرى بسببه سيلان الآن بسيلان النقطة في هذا الفصل بعد إهمال ذكره في الفصل المتقدم لهذا المعنى أيضاً.

٢١

قال: «ابو البركات في كتاب المعبر: الزمان مقدار لكنه ليس بمتمصل في الوجود لان ما

٢٣

انقضى منه عدم و ما يأتي لم يوجد و لا يكون مما عدم و ما لم يوجد بعد شئ واحد في الوجود» و هو القدر من كلامه صحيح إلا أنه عنى الوجود و العدم العينيين و هو باطل.

ثم قال: [١٣٢] «و لا يزال الوجود يفصله إلى ماض و مستقبل».

أقول: إذا لم يكن شيئاً واحداً موجوداً كيف يفصله إليهما.

ثم قال: «و كذلك ليس بمنفصل بل يتلو بعضه بعضاً على الاتصال».

أقول: الشئ يكون إما متصلاً و إما غير متصل و غير المتصل إذا كان مما يقبل الاتصال كان منفصلاً فيكون الشئ إما متصلاً و إما منفصلاً فلا يجوز أن يجتمع فيه أن يكون متصلاً و منفصلاً و أن يخلو عنها، فكون الزمان لا متصلاً و لا منفصلاً محال، كذلك قوله بعد هذا: «فهو متصل في ماهيته منفصل في وجوده» محال لأنه جمع بين كونه متصلاً و كونه منفصلاً و هو محال، و كذلك كون وجود الشئ على خلاف ماهيته محال كما أن وجود إنسان غير حيوان ناطق محال.

و قال: دخوله في الوجود دخول ما هو في السيلان و إذا أردت أن تتمثله فتمثل رأس ابرة دقيقاً تخط به خطأ فكل ما تلقاه من الخطوط فيه إنما هو نقطة فهو يلاق نقطة بعد نقطة لكنه لا يقرّ على نقطة بل يتحرك فأى موضع وقفته فيه كان نقطة و فى أى موضع حركته يتوهم النقطة توهماً و لا تجدها إلا واحدة بعد أخرى فهكذا يتصور الآن في الزمان».

أقول: أفاد بهذا الكلام ما أراده ابن سينا فيما ذكرناه [١٣٣] من إنتقال النقطة إلا أنه جعل المنتقل رأس جسم في غاية الدقة.

ثم قال: و استمرار الزمان في الوجود كاستمرار خيط على حدّ سيف فما يفرض حداً للسيف فهو كالوجود و الخيط كالزّمان فكلّهُ يلقي حدّ السيف لكن لا يلقي منه إلا حداً بعد حدّ و نقطة بعد نقطة و لا يقرّ على نقطة بل يتصل في احتيازه فكذا يستمرّ الزّمان» إلى كلام بعد هذا طويل لا طائل تحته و لا فائدة في ذكره لأنه مبنى على فاسد و هو استمرار الزّمان على الوجود و استمرار شئ غير جسم على غير جسم لا محلّ له محال، لأنه لا نعى بهذا الوجود وجود جسم بل نعى به وجود الزّمان و الوجود كما نبّهه غير موجود في الأعيان و إن كان موجوداً فليس بجسم فيكون وجود الزّمان غير صافية فكيف يتصور

استمرار عرض على عرض.

وفما ذكرناه وما لم نذكره من قسمة هذا الكلام وجوه فساد يكون في بيانها تضييع الزمان بلا فائدة.

بقي إشكال وهو أن يقال: بنيت إبطال هذا الكلام على كون الزمان عرضاً فلا يلزم من يقول أنه جوهر ولم يصرح أبو البركات في موضع من كلامه بأن الزمان عرض إلا أنه قال أنه مقدار الوجود واعترض على ابن سينا [١٣٣] في قوله: «إن الزمان يقوم بالجسم بواسطة فيكون عرضاً في الحركة» فقال: الزمان يكون واحداً مع عدة حركات فإن كان عرضاً قائماً بالحركة فأمّا أن يكون قائماً بكلّ تلك الحركات على سبيل الاشتراك كقيام العشرية بالعشرة أو قائماً بكلّ واحدة منها أو بواحدة معيّنة منها ولو قام بكلها لبطل بارتفاع واحدة منها والزمان ليس كذلك، ولو قام بكلّ واحدة منها لكانت الأزمنة كثيرة وذلك لا يجوز لأنّ كلّ شيء مع شيء يكون في زمان فيكون الأزمنة معاً في زمان ويلزم من ذلك التسلسل. ولا يجوز أن يقوم بواحدة منها لأنّها بالطبيعة والماهية من نوع الباقية وإنما يخالفها بالسرعة والبطء أو بالمتحرك أو بالمكان أو بالزمان. وهذه أشياء خارجة عن ماهيتها التي بها تشارك غيرها فإن كانت تلك الحركة محلاً للزمان من جهة هذه الأشياء كانت هذه الأشياء محلاً للزمان دون غيرها.

واعترض أيضاً على قوله: «الزمان عرض لأنه منقصر مع مقدّره وكاين وفاسد بأنه ليس في حدّ الجوهر انه الموجود دائماً لا يحدث ولا يعدم والصّور في الكاينة الفاسدة تحدث وتعدم وهي [١٣٥] جواهر على قوله، وقال وبحسب هذه الأنظار قال قوم أنه جوهر ثابت يفرض له التبدّل بالقياس إلى الأشياء المتبدّلة، فلعلّ أبا البركات من هذا القوم فلا يلزمه الاعتراض المبني على كون الزمان عرضاً.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يقال: إذا قال أبو البركات: «الزمان مقدار الوجود» والوجود عنده عرض كان عرضاً في الوجود لأنه من الظاهر أنّ مقدار العرض لا يكون جوهرًا فيتوجّه عليه في جعله الزمان عرضاً قائماً بالوجود، أن يقال: الزمان لا يجوز عنده أن يكون مقدار الوجود الكلّي لأنه لا يكون موجوداً في الأعيان فلا يكون مقداره موجوداً

في الأعيان، والزمان عنده موجود في الأعيان فيكون الزمان واحداً مع وجودات كثيرة إلى تمام الاعتراض على منوال ما ذكره في قيام الزمان بالحركة أقصى ما يمكنه أن يقول هو أن الزمان مقدار وجود الله تعالى لأنه الوجود الحقيقي.

فيقال له: أنك قلت الزمان يتقدّر به السّكونات كما يتقدّر به الحركات فيكون مقدار الحركات والسّكونات، ومحال أن يتقدّر الحركات والسّكونات بمقدار وجود الله تعالى لأن ما يقدر به الحركات والسّكونات المحسوسة يجب أن [١٣٦] يكون محسوساً أو مشعوراً به كيباض النهار وسواد الليل واستهلال القمر لو استنار به باجتماعه مع الشمس أو عدد الشمس إلى نقطة معيّنة وامثال هذه الأشياء يستحيل أن وجد في وجود الله تعالى، ولهذا جعل الناس مقدار امتداد حركة أحد الأفلاك التي يمكن أن يدرك من حركتها أحد الأحوال المذكورة زماناً ويخرج به الجواب عن اعتراض أبي البركات في جعل الحركة المعيّنة زماناً ولا يمكن ابن سينا أن يجيب بمنثل ذلك لأنه جعل الزمان مقدار إمكان الحركة أو مقدار إمكان الحركة بين طرفي المسافة والمسافات والحركات في هذا المعنى متساوية.

وأما اعتراضه على أن الزمان عرض لانه منقوص وكاين و فاسد فتوجه لكن لا يلزم منه أن يكون جوهرًا بأن فسد دليل ابن سينا على عرضيته الزمان لا يجب منه أن يكون عرضاً فإنه ربما كان عليه أدلة أخرى فلا يصح قوله: «فبحسب هذه الانظار قال قوم أنه جوهر ثابت».

ثمّ القول بأنه جوهر فاسد لأنه إن كان جوهرًا فإما أن يكون متحيّزًا أو غير متحيّز ولا يجوز أن يكون غير متحيّز لما ذكرنا أنه يجب أن يكون مشعورًا به وغير المتحيّز من الجواهر لا يكون مشعورًا به وغير المتحيّز من الجواهر لا يكون مشعورًا به، ولا يجوز أن يكون جوهرًا متحيّزًا لأن الزمان يكون مشعورًا به في كلّ [١٣٧] موضع وعند كلّ أحد فيلزم أن يكون الزمان جسمًا محسوسًا به عند كلّ أحد وليس كذلك.

ثمّ أقول هذا التحير دوران الرأس والأقوال الفاسدة إنما وقع فيها هذان الحكيمان ومن قال بقولهما لارتكابهما الباطل في جعلهم الزمان موجوداً في الأعيان، ولو رزقوا الهداية لقالوا أنه موجود في الأذهان فقط على ما قلناه واستراحوا من هذه العموات.

الفصل الثالث في بيان أن لا وجود في الأعيان للوجود المضاف إلى الذوات الموجودة في الأعيان هذا أصل كبير يخلّ به كثير من المشكلات العويصة و ييطل به عدّة من أصول مذاهب الفلاسفة على ما نبينه من بعد.

٢

فنقول الموجود في الأعيان ليس إلاّ الذوات وهى ما سوى الله تعالى جواهر وأعراض وجوديّة كالبياض والحرارة لا كاللونيّة والعرضيّة والوجود من الكلّيات وسائر الأعراض الّتى أثبتنا أنّ وجودها في الأذهان فقط وذلك بان يقاس الذّهن بين الذّوات الموجودة المختلفة الماهيّات فيجد بينها مشاركات ومباينات في صفات لازمة لاختلاف ماهيّاتها فيحكم عليها بتلك الصّفات وإن لم يكن في الوجود الخارجى إلاّ الذّوات [١٣٨]

٦

المختلفة الماهيّات كما فيما ذكرنا من مثال البياض، فان الذّهن يحكم عليه بأنّه لون وكيفيّة و عرض وموجود وغيرها من الصّفات إلى آخر ما ذكرنا من الكلام في الفصل المتقدّم ويّتنا أنّ شيئاً منها ليس موجوداً في الأعيان مع ما قلناه في الأمور النسبيّة والأمور الإضافيّة، و

٩

قرّنا ان وجودها في الأذهان والوجود من الأمور الكلّية الّتى وجودها في الأذهان فإنّه من الأمور الّتى يشترك فيها جميع الموجودات و يباين بها الموجودات المعدومات المتصوّرة في الأذهان فيكون وجوده في الأذهان فقط كاللونية وأمّالها يدلّ عليه أنّه لو كان وجود

١٢

الذّوات بإضافة الموجد عليها الوجود وإفادته إياها كما قالوا: «الحقايق لا تكون مستفادة من الموجد بل وجودها يكون مستفاداً منه» لكانت الذّوات في أنفسها اشياءً حاصلّة يفيض عليها الوجود بل يزيد بجميع صفاته يكون قبل الوجود شيئاً ثمّ يفيض عليه الوجود

١٥

و ذلك من أحكام الوهم الكاذبة، فان الذّوات قبل فيضان الوجود عليها إمّا أن تكون موجودة أو معدومة وليس بينهما واسطة وهى أنّها ليست موجودة ولا معدومة فقد بيّنا فساده فإن كانت موجودة لم يحتج إلى إفاضة الوجود عليها [١٣٩] وإن كانت لم يكن في

١٨

أنفسها شيئاً البتّة. وأيضاً الوجود الّذى يفيضه الموجد على الذّوات أمّا ان يكون موجوداً قبل الإفاضة أو معدوماً فإن كان معدوماً لم يكن إفاضته شيئاً وإن كان موجوداً فإمّا أن يكون موجوداً بذاته أو بإيجاد موجد فإن كان موجوداً بذاته كان واجب الوجود بذاته

٢١

فيكون وجود الموجودات واجباً بذاته و ذلك محال، وإن كان موجوداً بإيجاد موجد كان

٣٣

- إيجاده بإفاضة الموجد عليها الوجود على قياس قولهم في سائر الموجودات والكلام في وجود الوجود كالكلام في الوجود ويؤدّى ذلك إلى التسلسل. فإذا الحق أن الموجد يفيد الذات ويوجد لها لا بأن يفيض عليها الوجود بل بأن يوجد ذاتاً ابتداءً ثمّ الذهن يحكم عليها بالوجود الذي به يشارك الموجودات الآخر ويبين المعدومات المتصورة.
- وإنما قلنا أن قولهم: «الحقايق لا تكون مستفادة من الموجد إنّما الموجد يفيدها الوجود» من أحكام الوهم وذلك أنهم وجدوا العقل يتصور الحقايق مجرّدة عن الوجود والعدم ثمّ يحكم عليها بالعدم مرّة وبالوجود أخرى فحكمت أوهامهم بأن الحقايق والماهيات في العدم ذات في أنفسها لا يجعل جاعل مجرّدة عن الوجود فإذا استفادت الوجود [١٤٠] من الموجد صارت موجودة. والحق أنّ الماهيات لا تكون في العدم المحض أشياء لكن الذهن إذا تصوّرتها صارت موجودة فيه فصارت أشياء فيه.
- ثمّ إن فرضنا الكلام في وجود زيد المعين لم يمكنهم أن يقولوا أنّه ذات يفيدها الموجد فظهر الوجود أنّ الوجود أمر ذهني اعتباري لا وجود له إلّا في الذهن.
- وليس لقائل أن يقول: الوجود لا يحتاج إلى وجود آخر لأنّ ذاته وجود فيكون وجوده من الموجد لا بوجود آخر وجود سائر الموجودات يكون به، كما أنّ الجسم يكون أبيض بالبياض والبياض يكون أبيض بذاته لأنّ ذاته يبيض لا يبيض وذاك لأنّ الأبيض يقال لما يقوم به البياض ويوجد فيه البياض فإنّ الأبيض ما له يبيض أو ما هو ذو يبيض والبياض لا يقوم به البياض ولا له يبيض ولا هو ذو يبيض فلا يكون أبيض بالحقيقة، فإن قيل له لون كان ذلك على التوسّع والمجاز أو على اشتراك الاسم، وأما على الحقيقة فيجب أن يقال أنّه لون هو يبيض لا لون أبيض أي ذو يبيض. فالوجود لو كان اسماً لما يقوم به الوجود فإذا كان الوجود موجوداً وجب أن يقوم به الوجود كالأبيض يقال لما قام به البياض.
- فإن قيل: الجسم إذا كان أبيض كان أبيض [١٤١] يبيض موجود في الأعيان فإذا كان موجوداً وجب أن يكون موجوداً بوجود موجود في الأعيان.
- قلنا: الصّفات ضربان وجوديّة كالبياض والحرارة وذهنيّة اعتباريّة كاللّونية والوجود، والوصف بالصّفات الوجوديّة يقتضى وجود تلك الصّفات في الأعيان والوصف

بالصفات الذهنية يستدعى وجودها في الأذهان.

فإن قيل: الموجود بوجود غير موجود يكون غير موجود كما أن العالم بعلم غير موجود غير عالم.

قلنا: العلم من الصفات الوجودية يستدعى الوصف بالعالم وجود العلم فيه و أما

الموجود فأما يكون موجوداً بالوجود بأن يحكم عليه الذهن بوجود اعتباري فلا يقتضى

الوصف بالوجود وجوداً موجوداً في الأعيان كما لا يصح أن يقال البياض لو كان لوناً بلونية

غير موجودة لم يكن لونا كذلك. لا يصح أن يقال: الموجود لو كان موجوداً بوجود غير

موجود لكان غير موجود وذلك لأن كليهما من الأمور الذهنية فيصح قياس أحدهما على

الآخر واما العلم والبياض فمن الأمور الوجودية فلا يصح قياس الأمور الاعتبارية عليهما،

فثبت أنه لا وجود للوجود إلا في الأذهان. و اذا صح هذا بطل قول الفلاسفة أن حقيقة

الصانع تعالى عن قولهم هي الوجود» [١٤٢] وتبين أنه نفي للصانع لا تنزيه، لأن الوجود إذا

كان معنى اعتبارياً لا وجود له إلا في الأذهان لم يكن حقيقته تعالى موجودة إلا في

الأذهان، فلم يكن في الوجود خارج الذهن صانع ويدعون أن هذا تنزيه له تعالى نعوذ بالله

من مثل هذا التنزيه ويبطل بهذا شبهة بنوا عليها هذا القول، وهي أن الوجود إما أن يكون

داخلياً في حقيقته أو غير داخل فيها فان كان داخلياً في حقيقته فإما أن يكون نفس حقيقته

أو جزءاً منها. لا يجوز أن يكون غير داخل في حقيقته لأنه إذا كان له وجود غير داخل في

حقيقته كان إما لازماً لها وإما عارضاً ولا يجوز أن يكون لازماً لأن حقيقته تكون علّة

لوجوده فتكون متقدمة عليه بالوجود ولا يتقدم بالوجود شيء على الوجود ولا يجوز أن

يكون الوجود جزءاً من حقيقة لأنه يلزم منه أن يكون ذاته مركبة من شئين أو أشياء

فتكون واجبه بهما أو بها فلا يكون واجب الوجود بذاته وهو محال فتعين أن يكون الوجود

نفس حقيقته. فإن الجواب عن هذه الشبهة أن يقال: ليس الوجود داخلياً في حقيقته ولا

غير داخل. لأنه إذا لم يكن أمراً وجودياً لم يكن داخلياً ولا غير داخل بل ذاته و حقيقته

موجودة بذاته وذاته وجوده ووجود ذاته وإذا حكم الذهن على ذاته بوجود مشترك [١٤٣]

فيه بين الموجودات كان ذلك الوجود موجوداً في الذهن فلا يلزم منه تكثر في ذاته ولا أن

يكون عارضاً لذاته أو لازماً وشبهتهم المذكورة من المشكلات التي تحير فيها الفلاسفة.
وأيضاً فإنه يلزمهم على هذا القول اشكالات لا يمكنهم التفصّل عنها.

٢ منها أنه إذا كان ذاته التي هي الوجود موجودة لزم أن يكون لها وجود كما لغيره من
الموجودات وإلا كانت موجودة بلا وجود فيلزم أن يكون إما لازماً أو عارضاً ولا حاجة
بنا إلى ذكر الاشكالات الأخر. وأما غيرهم فلم يصحّ أحد منهم جواب عن هذه الشبهة
٦ فكان المعنى الذي قرّره حصل بمعرفته خلاص الخائضين في هذا العلم عن غمرة عميقة
تردّوا فيها مدة مديدة فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.
فإن قيل: الوجود الذي هو حقيقة ذاته تعالى مخالف للوجود المشترك فيه فلا يكون
١ وجوده موجوداً في الأذهان فقط.

قلنا: وجوده مخالف للوجود المشترك فيه بالمعنى والحقيقة أم بان وجوده واجب ولا
علّة له ووجوده غير جازٍ ومعلول. فإن عنيتم المخالفة فيما وراء المعنى والحقيقة، قلنا: إذا
١٢ كان وجوده الذي هو حقيقته موافقاً في المعنى للوجود المشترك [١٢٤] فيه لم يكن موجوداً في
الأعيان فلا يكون واجباً ولا جازياً لأنّها من صفات الموجود في الأعيان. ثم إن صحّ وصف
وجوده بكونه واجباً فلا معنى للوجود الواجب سوى أنّه موجود لا علّة له أو وجود متأكّد
١٥ لا يبطل بذاته ولا يبطله غيره وكلا الحكمين لا يوجبان للمعنى الذّهني وجوداً في الأعيان
فإن كليهما نفي، فلا يصير الوجود الذي لا وجود له في الأعيان بكونه بلا علّة أو بلا بطلان
موجوداً في الأعيان فإنّه إذا كان غير موجود في الأعيان كان بلا علّة وبلا بطلان فإنّ العلّة و
البطلان يكونان للموجود في الأعيان. وإن عنيتم بقولكم: «وجوده مخالف للوجود المشترك
١٨ فيه» أنّه مخالف له في المعنى، قلنا إذا عنيتم بلفظ الوجود معنى غير المعنى المتعارف له لم يكن
فيه مضايقة إلا من حيث اللّغة وأما في الحقيقة فلا مضايقة فيه لكن يتوجّه عليكم ما قرّرت
فيه وهو أنّ الوجود الذي هو ذاته هل هو موجود بوجود أم لا إلى آخر ما ذكرنا قبل.

ثم إن قولهم: إن وجوده مخالف لوجود غيره في المعنى والحقيقة» فرار عن الالتزام، فإن
الظاهر من أقوالهم في هذا المعنى أنّهم يقولون بالوجود الذي يدّعون أنّه حقيقة ذاته تعالى
٢٣ الوجود المشترك فيه لأنهم قالوا [١٢٥] الوجود يكون إما داخلياً في حقيقة ذاته وأما غير

داخل، و غير الداخل إمّا لازم و إمّا عارض، و المعنى بالوجود فى كلا هذين القسمين هو الوجود المتعارف المشترك فيه فيحب أن يكون المعنى بالوجود الذى يكون جزءاً من حقيقته أيضاً الوجود المشترك فيه و إلا لم يكن القسم الوارد على الوجود مطلقاً إلى القسمين صحيحاً لأنّ احد القسمين إذا كان مخالفاً فى المعنى القسم الآخر لم يكونا قسمي الشئ المقسم إليهما فبطل قولهم: «أنّ حقيقة الصّانع تعالى نفس الوجود». و هذه المسئلة صارت علاوة فى هذا الفصل على مسئلة الوجود و كونه موجوداً فى الأذهان لكنّها علاوة راجحة على أصل الحمل و الله الموقّق للصّواب.

الفصل الرابع فى ابطال شبههم المبنية على قدم الزّمان لإثبات قدم العالم.

- و إذا ثبت أنّه لا وجود للزّمان و لا وجود فى الأعيان بطلت شبههم المبنية على قدم الزّمان، لأنّه إذا لم يكن الزّمان موجوداً لم يكن قديماً و لا حادثاً و لم يكن له فى الوجود قسم هو قبل و قسم هو بعد فلا يلزم من كون العالم حادثاً بعد عدم أن يكون له قبل موجود فضلاً عن أن يكون قبله قبل، و كذلك إلى غير نهاية فيكون معنى قولنا: «العالم حادث» [١٢٦] بعد عدم أنّ له وجوداً مبتدئاً له أوّل لا أنّ العدم شئ هو قبل حتّى يكون له بعد و هذه القليّة و البعدية من أحكام الوهم الكاذبة لأنّنا وجدنا كل شئ حدث قد كان حدوثه بعد شئ هو قبل توهمناه موجوداً و إن لم يكن فى الحقيقة كذلك لما بينناه و قبل قبله قبل كذلك إلى غير نهاية، فحكمت أوهامنا أنّ كلّ حادث يكون قبله قبل إلى غير نهاية و ليس كذلك، فإنّ العدم لا يكون شيئاً فيه قبل و بعد فالعالم حدث بعد عدم ممتدّ إلى غير نهاية و امتداد عدم العالم يكون بقياسه إلى إمتداد وجود البارى تعالى المتصوّر وجوده و امتداده فى الأوّهام. و ذلك بأنّه لما كانت ذاته موجودة لم يزل و لم يكن معه شئ حكم الدّهن بقياس ذاته إلى الدّوات المعدومة فى الأعيان الموجودة فى الدّهن بوجود ممتدّ لذاته على الدّوات المعدومة بعدم ممتدّ امتداداً لا أوّل له و آخره وجود العالم و حكم أنّ لهذا الإمتداد مقداراً لا أوّل له و يجوز أن يسمّى هذا المقدار مدّة و زماناً على قياس تسمية مقدار امتداد حركة الفلك مدّة و زماناً. فعلى هذا يجوز أن يقال كان قبل العالم زمان لا أوّل له موجود فى الأذهان. [١٢٧]
- و خرج بهذا التحقيق الجواب عن جميع شبههم المبنية على وجود الزّمان فى الأعيان و

اغلّ الإشكال الذي هو ان وجود العالم إذا تأخّر عن وجود البارى تعالى بزمان غير متناه كان قبله زمان غير متناه فيكون الزّمان قديماً فأنّه يلزم منه ان يكون الزّمان المعدوم قديماً.

٢ وقد أجاب الأمام حجة الاسلام - رحمه الله - عن هذا السّؤال بأنّ معنى تقدّم البارى على العالم هو أنّه كان ولا عالم ثمّ كان ومع العالم ومعنى قولى: «كان ولا عالم» وجود ذاته وعدم العالم فقط ومعنى قولى: «كان ومع العالم» وجود الذاتين فقط فعنى تقدّمه إنفراده بالوجود فكلّهما لا يلزم من قولنا: «ا ولا عيسى» ثمّ «كان ومع عيسى» الا وجود ذات وعدم ذات ثمّ وجود ذاتين ولا يلزم وجود ثالث، فكذلك ما نحن فيه وإن كان لا يسكن الوهم عن تقدير شئ ثالث لكن لا يلتفت إلى أغاليط الأوّهام.

١ أقول: في هذا الكلام تعقيدات وتكلّفات ولمنازعات الخصوم فيه مجال رحب فإنّ العقل يقضى بأنّ وجود الذاتين يكون متأخراً عن وجود ذاتٍ وعدم ذاتٍ وان ذلك التّأخّر يكون بزمان إلى تمام السّؤال المذكور.

١٢ وأجابه عنه صاحب كتاب [١٤٨] نهاية الأقدام بأنّ إطلاق التّقدّم والتّأخّر والمعيّة الزمانيّة ممتنع في حقّ البارى تعالى لأنّ ما لا يقبل الزّمان ذاتاً ووجوداً لا يقال أنّه تقدّم أو تأخّر أو قارن الزّمان، كما أنّ ما لا يقبل المكان لا يقال أنّه فوق العالم وتحت أوفيه. وهذا الجواب لا يستقيم على قول أبى البركات فأنّه لا يسلم براءة وجود البارى تعالى عن الزّمان. والجواب الفحل الذي يطمئنّ معه القلب ويسكنّ الوهم ويزيل الشكّ بالكليّة ما يتدعته بهداية الله تعالى إلّا أنّه يبقى معه تشنيع أبى البركات بكون الخالق الجواد معطلاً عن الخلق والجود مدّة غير متناهية.

١٨ والجواب عنه هو أنّ الخالق يخلق ما يمكن خلقه فالجواد يوجد بما يمكن الجوده وخلق العالم وجوده في الأزل محال لما ذكرنا من الأدلّة والله تعالى لا يوصف بخلق المحال والجود بمحال الوجود فكون وجود العالم حادثاً ضروريّ فتأخّر وجوده عن وجود البارى تعالى ضروريّ، ويكون ذلك التّأخّر بزمان وذلك الزّمان غير متناه بالضرورة لأنّه إذا كان لوجود العالم أوّل ولم يكن لوجود البارى تعالى أوّل كان بينهما مدّة غير متناهية بالضرورة فيكون خلق العالم [١٤٩] في مدّة غير متناهية محالاً فلا يكون تنزيه البارى تعالى عن الوصف

بالحال و هو خلق العالم و الجود بإيجاده في الأزل تعطيلاً.

ثمّ الشّناعة لازمة للفلاسفة حيث قالوا بتعطيل الخالق الجواد عن الخلق و الجود أزلاً و
أبداً، إذ جعلوا وجود العالم مقارناً لوجوده أزلاً و أبداً و إن كانوا قالوا وجود العالم صادر عنه
لكن قالوا صدر عنه من غير قصد منه إلى إصداره و إرادة لا يجاده فلا يكون ذلك جوداً و
لا إيجاداً فيكون معطلاً عن الوجود و الإيجاد أزلاً و أبداً. و خرج الجواب عمّا قاله ابن سينا
في كتاب الشّفاء و هو أنّ قطع الزّمان لو فرض في ابتدائه كان وجوده بعد عدمه فيكون له
قبل و عمّا قاله في الإشارات و هو أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه فقد ذكرنا
أنّ هذا القبل و قبل القبل و كذلك إلى غير النّهاية إنّما يكون في التّوهّم و إلّا فالعدم لا يكون
فيه قبل موجود لكنّ الوهم يحكم بذلك لما ذكرنا قبل.

و أمّا قوله: «هذا القبل غير العدم لأنّ العدم قد يكون بعداً».

فالجواب عنه ان قوله: «هذا القبل غير العدم» مسلّم فأنّه متوهم في العدم فيكون عدماً و
تعليله بأنّ العدم قد يكون بعد افساد فإنّ العدم بأن يكون بعد [١٥٠] لم لا يجوز أن يكون قبلاً،
فإنّ القبل معنى إضافي و كذلك البعد فيجوز أن يكون شئ قبل شئ و بعد شئ آخر فيجوز أن
يكون قبل شئ عدم و بعده عدم كما أنّه كان قبل حدوث العالم قبله عدم و إذا فنى يكون
بعده عدم فلا يلزم ممّا ذكر أن يكون قبل العالم زمان موجود، و يجوز أن يكون قبل زمان
متوهم على أنّ الزّمان كما ذكرنا في وقت وجود العالم أيضاً متوهم و في نفس الأمر معدوم،
فكيف يكون قبل وجوده زمان موجود في نفس الأمر و إذا كان قبل وجود العالم زمان
متوهم كان قبله قبل متوهم، و على هذا التّمسك يكون الجواب عن قوله: «لا يجوز أن يكون
للزّمان قطع في آخره» و إذا لم يكن قبل وجود العالم زمان موجود فبأن يكون الزّمان متعلّقاً
بتغيّر و متغيّر لا يلزم أن يكون قبل وجوده تغيّر و متغيّر فلا يكون العالم قديماً.

و أمّا الشّبه الباقية من هذا الباب فكُلّها مبنيّة على إلزام قدرة الله على الخلق قبل وجود
العالم و على خلق فلين آخرين قبلها و هكذا إلى غير نهاية.

و منها كونه قادراً على خلق ثلث اكر على هذه الصّفة.

و منها قدرته على خلق هذا العالم قبل ان خلقه بمدة و قبلها بمدة إلى غير نهاية.

ومنها قدرته على خلق عالم آخر قبل خلق هذا العالم [١٥١] وقبل ذلك عالماً وهكذا إلى غير نهاية على ما حكيت هذه الشبهة بتامها.

٢ فالجواب عن الكلّ هو أنّ خلق ما ذكرتم على ما ذكرتم محال لذاته والله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق ما هو محال لذاته بل هو قادر على خلق ما هو ممكن، لأنّه إذا خلق شيئاً وجدواً يوجود ما هو ممكن والمحال لذاته لا يصير ممكناً فلا يمكن أن يخلق أمّا استحالة وجود الافلاك على ما ذكر فإنّها إذا وجدت فأمّا أن يحيط بعضها ببعض أو يماس بعضها بعضاً فيحصل منها أجسام لا نهاية لها عند الكلّ، وكذلك يلزم من خلق عوالم بلا نهاية وجود أجسام بلا نهاية، كيف وعندهم وجود عالم غير هذا العالم محال. وأمّا خلق هذا العالم بمدة وقبلها بمدة إلى غير نهاية فيلزم منه قدم العالم وقد برهنّا على أنّ ذلك محال. ومعنى هذا السؤال هو أنّه هل الله تعالى قادر على خلق هذا العالم قديماً؟ فيكون سؤالاً عن نفس المسئلة لا حاجة فبطلت الشبهة من هذا الوجه.

١٢ والجواب عن الكلّ من وجه آخر هو أن يقال كلّ ما يدخل من الأجسام في الوجود يكون أزمنة وجودها متناهية وكذلك المدد والإمكانات والتقدّمات المتقدّم بعضها على بعض يكون متناهية لأنّ كلّ زمان [١٥٢] يفرض أنّه يحصل بخلق الأفلاك والاكرا المفروضة يكون متناهياً وكذلك كلّ مدة يفرض قبل مدة وكلّ عالم وإمكان وتقدّم وتأخر يفرض بعض منها قبل بعض قبل وجود هذا العالم يكون متناهياً، والمتناهي كم كان إذا انضاف إلى المتناهي كان الحاصل متناهياً، فكلّ ما يفرض من هذه الأشياء موجوداً يكون متناهياً والله تعالى كان يقدر على خلق هذه الأشياء واحداً قبل آخر لا إلى حدٍّ يوقف عليه. لكن كلّ ما يفرض منها مخلوقاً يكون متناهياً كما قبل في الأمور الاخرية، فلا يلزم من ذلك كون العالم قديماً ولا يكون الإمكانات والتقدّمات والتأخّرات بلا نهاية على أنّ الإمكانات وتقدّماتها وتأخّراتها تكون متوهمة لا موجودة.

٢١ ونحن نقول: لا يمكن وجود أمور لا نهاية لها لا توهّمها على أن ما يدخل في الوهم يكون متناهياً. وبمثل ما ذكرنا في الجواب عن سؤال قدرة الله تعالى على خلق العالم قبل أن خلقه بمدة يجاب عن قولهم هل يمكن وجود العالم قبل وجوده وقبله وقبله إلى غير نهاية؟ فيكون

يمكن الوجود بغير نهاية. فيقال: لا يمكن ذلك لأنه يلزم من ذلك إمكان وجود ما لا نهاية له وذلك محال بل يمكن وجوده قبل وجوده وقبله وقبله لا إلى [١٥٣] حدّ يوقف عليه لكن كلّما يوقف عليه يكون متناهيّاً كما قلنا في الأمور الاخروية. فإذا بطلت جميع شبههم المبنية على أمر الزمان في قدم العالم وبالله التوفيق.

الباب الثاني في إبطال الشبه التي بنوها لإثبات قدم العالم على قدم مادّته فصل واحد.

قال ابن سينا في كتاب الاشارات: كلّ حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال أنّه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل أنّه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو أنّه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه، فبيّن إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي يفتقر إلى موضوع فالحدث بتقدّمه قوّة وجود و موضوع. و تمام هذا الكلام أنّه أراد بالموضوع محلّ الإمكان وهو المادّة فإن كانت مادّته حادثة احتاجت إلى مادة و لا يتسلسل، فلا بدّ من مادّة قديمة والمادّة لا تقوم بدون الصّورة فيكون صورة العالم حاصلة في مادة قديمة فيكون العالم قديماً. وقالوا العالم لم يزل ممكناً إذ لا حال يصحّ وصف العالم فيها [١٥٤] بكونه واجباً أو ممتنعاً فيكون إمكانه في مادّة قديمة.

الإعراض عليه هو أنّ قوله: «كلّ حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود» حكم على كلّ حادث بكونه ممكناً في حال عدم أي هو حال كونه معدوماً ممكن الوجود فكونه ممكن الوجود إمّا أن يكون أمراً موجوداً في الأعيان أو أمراً معدوماً فيها فإن كان موجوداً لم يصحّ الحكم به على المعدوم كما عرف، وقد قال ابن سينا في فصول منطقية صدر بها رسالته المذكورة: «وأمّا المعدوم فلا يمكن الحكم عليه إلاّ بالتّفي أو بإثبات» يتضمّن معنى التّفي إلاّ أن يجعل المحكوم عليه موجوداً في الوهم فيكون الحكم عليه بإثبات وجودي أيضاً في الوهم، والإثبات الذي يتضمّن معنى التّفي مثل قولنا الطّوفان كان موجوداً فإنّ معناه أنّ المفهوم من الطّوفان ليس له ذات في الأعيان وقد عدم في وقتٍ ما فقولنا: «كان موجوداً» لفظة إثبات ومعناه أنّه ليس موجوداً في الحال. فقولنا «ممكن الوجود» ان تضمّن معنى التّفي

لم يكن إمكان للحادث قبل وجوده موجوداً في الأعيان وان لم يتضمن معنى الشيء لم يصح الحكم بوجوده للحادث قبل وجوده إلا أن يجعل موجوداً في الذهن فيكون إمكانه أيضاً موجوداً في الذهن دون الأعيان فلا [١٥٥] يكون له محلّ موجود في الأعيان.

وأيضاً قد أثبتنا أن الوجود غير موجود في الأعيان فلا يكون إمكان الوجود موجوداً في الأعيان. والتحقق فيه هو أن إمكان الوجود وجوبه وإمتناعه معاني ذهنية لا وجود لها في الأعيان، فإنّ الذهن إذا تصوّر الدّوات وقاس بعضها إلى بعض فوجدتها مختلفة بالنسبة إلى الوجود حكم على بعضها بالوجوب وعلى بعضها بالإمتناع وعلى بعضها بالإمكان ومن دون ذلك لا يكون للدّوات في نفس الأمر لا وجوب ولا إمتناع ولا إمكان فإذا لم يكن للإمكان وجود في الأعيان لم يحتج إلى محلّ موجود في الأعيان، وإذا وجد في الذهن كان محلّة موجوداً في الذهن.

فإن قيل: الحادث ان قدر أنّه لا يتصوره متصور فيكون في نفسه ممكناً أم لا.

قلنا: هذا مزلة أقدام النظر والتحفظ عنها عسر جداً والكشف عنه هو أن يقال: الشيء إذا لم يكن موجوداً في الأعيان ولا في الأذهان كان عدماً محضاً، والعدم المحض لا يكون له حكم وصف البتة. ومهما تذكرته وتذكرت أنّه هل يكون ممكناً أم لا كنت قد أدخلتها في ذهنك فحينئذ يحكم الذهن عليه بأنّه ممكن ومن دون ذلك فلا يكون العدم في [١٥٦] نفس الأمر شيئاً. فالحادث إذا لم يكن موجوداً في الأعيان وفي الأذهان لم يكن شيئاً ولا ممكناً ولا غير ممكن. وهكذا جميع الموجودات الذهنية. فعلم أن الإمكان غير موجودة في الأعيان فلا يحتاج إلى محلّ.

ثمّ أقول، قوله: «الحادث قبل وجوده ممكن الوجود» حكم بإمكان الوجود للحادث لا للمادة فيكون الحادث محلّة إن كان موجوداً لا المادة.

فإن قيل، قولنا: «الحادث ممكن الوجود» معناه أنّه ممكن الوجود في مادّته فيكون إضافة الإمكان بالحقيقة إلى المادة فيكون محلّة المادة.

قلنا: في هذا جعل المطلوب مقدّمة لاتّاج نفسه، فإنّ المطلوب أن الامكان مضاف إلى المادة فإذا كان قولنا: «الحادث ممكن الوجود» معناه أنّه ممكن الوجود في المادة كان هذا عين

المطلوب فلا يصح الاحتجاج به. ثم إن معنى قولنا: «الحادث ممكن الوجود» هو أنه ممكن الوجود في مادته غير مسلم بل معناه هو أنه ممكن الوجود في نفسه فبطلت هذه الشبهة و بطل قولهم: «العالم لم يزل ممكناً» لما ذكرنا من وصف الشيء بالإمكان.

وقد ذكرنا أن الفلاسفة يذعنون لأحكام الوهم فيقعون في الغلط في المعقولات. وفي هذه المسئلة غلط لأنهم شاهدوا في هذا العالم حوادث تحدث في أجسام [١٥٧] صالحة لقبول صور تلك الحوادث كالسيف الذي إنما يحدث صورته في الحديد لا في الصوف والخل الذي يحصل من عصير العنب دون الماء فقالوا إن إمكان وجود السيف في الحديد وهو مادته و إمكان وجود الخل في العصير فتوهّموا أن كل حادث يكون إمكانه في مادة متقدمة عليه وذلك غير واجب فإنه إن كان وجود السيف ممكناً في الحديد و وجود الخل ممكناً في عصير العنب لم يجب أن يكون وجود كل حادث ممكناً في مادة و الإمكان ههنا أيضاً غير موجود في الأعيان لما ذكرنا أن الوجود و الإمكان غير موجودين في الأعيان، و لأن الحكم بالإمكان ههنا يكون على السيف الكلّي و الخل الكلّي، و الكلّي يكون وجوده في الذهن فكذلك إمكانه فعلم أن لا وجود للإمكان في الأعيان و لا يلزم منه قدم العالم.

و أمّا قوله: «الإمكان غير قدرة القادر عليه و إلا لكان إذا قيل المحال غير مقدور عليه لأنه غير ممكن لكان قد قيل المحال غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه» ففاسد، لأنه لا يقول عاقل ذلك فإن معنى المحال أنه غير ممكن فيكون معنى قولنا: «المحال غير مقدور عليه لأنه غير ممكن» أن غير الممكن غير مقدور عليه لأنه غير ممكن و ذلك فاسد بل الصحيح أن يقال: [١٥٨] المحال غير مقدور عليه لأن المقدور عليه إذا فعل وجد و المحال لا يوجد.

و قوله: «الإمكان أمر إضافي» يدل على أنه لا يكون موجوداً في الأعيان لما ذكرنا أن جميع الأمور الإضافية غير موجودة في الأعيان فهذا هو الكلام على هذه الشبهة.

الباب الثالث في الكلام على شبههم التي بنوها على مقدمات حقة قرنوا بها مقدمات باطلة و تلك المقدمة أن الحق تعالى منزّه عن التغير فصلان:
الفصل الأول في ذكر تلك الشبهة.

فنها ما أورده ابن سينا في كتاب الإشارات و هو ان وجود المعلول يتعلّق بوجود العلة من حيث هي علة على الحالة التي يكون بها علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج إليها من خارج إمّا مادة كالخشب للنجار أو معين كالنّشار لنشار آخر أو وقت كالصّيف للآدمي اوداع كالجوع للاكل أو زوال مانع كزوال الدّخن للعسال. فإذا وجدت العلة على الحالة التي بها يكون علة مع جميع ما يحتاج إليه من خارج ولم يكن مانع وجب وجود المعلول. فإن فرض وجود علة على ذكر دائماً وجب وجود معلولها دائماً أو وقتاً ما، وجب وجوده وقتاً ما وإذا جاز وجود شيء متشابه الحال [١٥٩] في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه دائماً.

و منها ما ذكره رجل منهم كان سمّي برقلس في رسالة عملها في إثبات قدم العالم و هي ثلث شبه متقاربة في المعنى:

أحدها أنّ الله تعالى جواد فإنّ خلق الخلق جود و الدّاعي إليه جوده فلا يكون مرّة جواداً و مرّة غير جواد فيكون أبداً علة الخلق فعلاً له إذ لا سبيل إلى أن يقول ليس أبداً فعلاً فهو أبداً جواد لأنّ من يكون أبداً جواداً يريد أن يكون الأشياء مقارنة له و هو قادر على ذلك بدليل أنّه فعل فإذا كان جواداً أبداً سرمداً و هو يريد أن يجود أبداً سرمداً و هو قادر على ذلك أبداً سرمداً كان العالم عنه أبداً سرمداً و لم يجوز أن يقال لم يرد ثمّ أراد أو لم يقدر ثمّ قدر لأنّه يكون فعلاً يتغيّر من ضعف إلى قوّة و هو استحالة في كيف و بانه حدث له إرادة فيكون محلاً للحوادث و قد يقال عن كليهما.

و الثانية أنّه تعالى إمّا أن يكون أبداً صانعاً بالقوّة أو مرّة بعد أخرى، فإن كان أبداً صانعاً بالفعل كان المصنوع أبداً موجوداً فإذا لم يكن مبداً بالفعل كان قبل الفعل صانعاً بالقوّة ثمّ صار صانعاً بالفعل فيحتاج لا محالة إلى ما يظهر فعله كالحارّ بالقوّة يحتاج إلى ما يجعله حارّاً بالفعل وكذلك البارد و غيرها [١٦٠] و هو محال. وكذا لا يجوز أن يكون صانعاً بالقوّة أبداً لأنّه لا يظهر حينئذٍ له فعل. و قد ظهر، فتبيّن أن يكون صانعاً أبداً بالفعل فيكون المصنوع هو العالم معه أبداً.

الثالثة أنّ ما كان من علة غير متحرّكة أي غير متغيّرة كان في وجود غير متغيّر و علة

العالم غير متغيرة لا تنتقل من الفعل إلى غير الفعل ولا من غير الفعل إلى الفعل لأنه إن انتقل كان متغيراً من شئ إلى شئ فإذن ما كان غير متغير إما أن لا يفعل البتة وإما أن يفعل دائماً فإنه إن فعل مرة ولم يفعل أخرى كان متغيراً وعلّة الكل غير متغيرة إذ لو كانت متغيرة كانت ناقصة وإمّا تتغير لتصير إلى التمام. وأيضاً التغير يحتاج إلى الزمان وعلّة الكل بريّة عنهما.

و مبنى جميع هذه الشبه أنه تعالى متشابه الحال، برئ عن التغير تامّ العليّة، ولا مانع له عن الفعل ولا يحتاج إلى شئ في فعله، وهو جواد فيكون جوده حاصلأبداً، وصانع بالفعل أبداً فيكون مصنوعه معه أبداً، وغير متغير فلا ينتقل من غير فعل إلى فعل.

وقد كسى الإمام حجة الإسلام هذا الكلام كسوة أخرى فقال: «صدور الحادث عن القديم محال لانا إذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم فإنما لم يكن صدر لأنه كان ممكناً صرفاً ولم يكن [١٦١] لوجوده مرجح ثم إذا حدث بعد ذلك لم يخل اماً أن يكون قد تجدد مرجح أو لم يتجدد فإن لم يتجدد بقى العالم على الإمكان الصّرف وإن تجدد فالسؤال في حدوث العالم».

قال: وتحقيقه إذا قيل العالم لم يحدث قبل حدوثه فلا يمكن أن يحال ذلك على عجز المحدث عن إحداثه ولا على استحالة حدوثه فانه يؤدى إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والاستحالة إلى الجواز وكلاهما محال. ولا يمكن أن يقال لم يكن فيه عرض فحدث أو لم يكن إله فوجدت بل الأقرب ما يتخيّل أنه يمكن أن يقال القديم لم يكن أراد وجوده فلم يوجده ثم أراد وجوده فأوجده فيكون قد حدث له إرادة وحدث الإرادة في ذاته محال لأنه ليس محلاً للحوادث وحدثها لا في ذاته لا يجعله مريداً وليترك النظر في محل حدوثها ليس الإشكال قائماً في أصل حدوثها لأنها لم تحدث الآن ولم تحدث قبل و ما محدثها الآن احدثت بذاتها لا من جهة الله تعالى فيكون قد جاء حدوث حادث من غير محدث فيكون العالم موجوداً من غير موجد أم حدثت بإحداث الله تعالى فلم يحدثها فيما قبل العدم قدرة أم عرض أم طبيعة يبدل الآن [١٦٢] ذلك بالوجود والإشكال عايد بعينه فيه أم لعدم الإرادة فيفتقر الإرادة إلى ارادة اخرى، وكذلك الإرادة إلى إرادة ويتسلسل إلى

غير نهاية . فأذن صدور الحادث عن القديم من غير تغيير أمر من القديم في قدرة أو إرادة أو عرض أو وقت أو آلة أو طبع محال و تقدير التغيير محال لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره.

الفصل الثاني في الجواب عن الشبهة المذكورة.

أقول الجواب عن كل هذه الشبهة يخرج بأن يقال: وجود العالم قديماً محال لما برهنا عليه سواء سميتموه «معلولاً» أو «جوداً» أو «مصنعاً» أو «مخلوقاً» فالله تعالى متشابه الأحوال دائماً، غنى عن كل شيء في وجود العالم عنه، لا يجوز أن يكون علّة للمحال وأن يصدر عنه المحال وهو جواد دائماً وقادر على الصنع دائماً لكن لا يجوز أن يوجد بالمحال وأن يصنع المحال، ولا يجوز أن يكون العالم معه أبداً سرمداً.

وقوله: «أنه صانع بالفعل دائماً» فاسد لأنه إذا صنع العالم لم يحتاج بعد ذلك إلى أن يصنعه دائماً لأن المصنوع إذا تم صنعه استحال أن يصنع مرة أخرى. وأما الصانع بالقوة إن أراد به القادر على الصنع الذي لا يصنع في الحال جاز وصف الله تعالى به لكن إذا صنع بعد أن يكن صنع لم [١٦٣] يحتاج إلى مخرج له بالقوة إلى الفعل ولم يجب من ذلك تغيير فيه لأنه قادر على الصنع الممكن لم يزل ولا يزال، وإذا لم يصنع في الأزل فإنما لم يصنع لأنه كان محالاً لا لأنه احتاج إلى مخرج له من القوة إلى الفعل لأنه حين صنع كان قادراً على الصنع الممكن كما كان كذلك في الأول، فلم يجب من ذلك تغيير في ذاته ولا في وصف له لأنه لم يكن عاجزاً ثم قدر لأن عدم صنعه في الأزل لم يكن لعجزه بل يكون الصنع محالاً. ولا يقال لمن يصنع المحال عاجزاً. وأما أنه يقال انه لم يرد ثم أراد.

فالجواب عنه يذكر فيما بعد.

وأما قوله: «علّة العالم غير متغيرة وغير المتغير لا ينتقل من غير الفعل إلى الفعل ومن الفعل إلى غير الفعل لأنه تغيير من شيء إلى شيء فغير المتغير أما أن لا يفعل البتة وأما يفعل دائماً فإنه إن فعل مرة ولم يفعل أخرى كان متغيراً والمتغير ناقص وإنما يتغير لئتم».

فالجواب عنه هو أن علّة العالم تستحيل أن تكون فاعلاً للعالم دائماً لما ذكرنا أنه يلزم من ذلك أن يكون فاعلاً له في الأزل وهو محال، ولأنه إذا فعل العالم تاماً استحال أن يفعله بعد

ذلك ويستحيل أن لا يفعل علّة العالم البتّة لآلته لا يكون علّة له فبقي أن يفعله [١٦٢] بعد أن لم يكن فعله ثم لا يفعله فإذا لم يكن فعل العالم إلّا على هذا الوجه وجب القول به سواء كان تغييراً أو لم يكن وهذا النوع من التغيّر لم يستحل على الصّانع تعالى بل يكون لازماً إذا كان صانعاً.

وأمّا قولهم: «ان وجود العالم إذا كان عنه و معلولاً له و وجود المعلول يحتاج إلى وجود العلّة دائماً فيكون وجوده عنها دائماً فيكون هذا فعلاً للعالم دائماً» فتبيّن فساده فيما بعد.

وأمّا قولهم: «صدور الحادث عن القديم محال».

فالجواب عنه أنه ليس بمحال، بل المحال صدور القديم عنه لما بينّا و ذلك هو المرجّح لوجوده حادثاً و لا يجب من ذلك تجدد إرادة لآلته تعالى أراد إيجاده على الوجه الممكن و هو أن يكون حادثاً بإرادة قديمة لآلته مريد في الأزل ما يريد على وفق علمه به فيريد ما يعلمه مقدوراً عليه، و وجود العالم قديماً غير مقدور عليه فلم يكن مريداً له في الأزل. و إنّما أراد في الأزل إيجاده حادثاً مرتب الحوادث شيئاً بعد شيء و شيئاً مع شيء فأوجده على وفق ما أراد في الأزل فلم يكن إلى القول بحدوث إرادة في ذاته أو لا في ذاته حاجة و سقطت الاسئلة الواردة على حدوث الإرادة.

فإن قيل: القادر إذا أراد فعل شيء مقدور عليه [١٦٥] و لم يكن له مانع من ذلك الفعل و لم يكن محتاجاً فيه إلى شيء من خارج وجب ان يصدر ذلك الفعل، فالبارى تعالى إذا كان قادراً في الأزل على خلق العالم و مريداً لخلقه فاتصلت إرادته القديمة لإيجاد العالم بقدرته القديمة على إيجاده وجب وجوده قديماً.

قلنا: إذا كان وجود العالم في الأزل محالاً لم يكن له قدرة على إيجاد العالم في الأزل، فلا يصح أن يقال: «اتصلت إرادته إيجاد العالم في الأزل بقدرته على إيجاده» بل يصح أن يقال: «أراد الصّانع في الأزل إيجاد العالم و هو قادر على ذلك دائماً بقدرة قديمة فحين وجد كان موجوداً بالإرادة القديمة و القدرة القديمة و لم يكن حاجة في إيجاده حادثاً إلى إرادة حادثة، كما إذا أردنا في الحال أن نفعل شيئاً في وقت مستقبل معيّن و بقيت إرادتنا مستمرة من غير تردّد فيها و غفله عنها ففعلنا ذلك الفعل في الوقت المعين له كنّا قد فعلناه بالإرادة

الماضية لا بإرادةٍ حادثةٍ، فإذا كان هذا هكذا في الشَّاهد مع البعد المفرط فيما بين صفتنا الحادثة النَّاقصة وبين الصِّفات القديمة الكاملة غاية الكمال كان أولى [١٦٦] أن يكون كذلك في أفعال الباري تعالى.

فإن قيل: إرادة فعل في المستقبل تكون عزمًا ومع ذلك العزم لابد من أن ينبعث في ذلك الوقت قصد إلى ذلك الفعل حتَّى يحصل الفعل وذلك في حقِّ الباري تعالى محال.

قلنا: تسمية إرادة الفعل في زمان مستقبل «عزمًا» لا يخرجها من أن تكون إرادة حقيقة ومع ذلك العزم أمَّا يحتاج إلى إرادة جديدةٍ وقت الفعل إذا كانت قد طرأت غفلة عن الإرادة الاولى، أمَّا إذا لم تطرأ الغفلة وكان المريد من أوَّل وقت الإرادة إلى وقت الفعل مريدًا للفعل لم يكن للفعل في الوقت المعين له حاجة إلى انبعاث إرادة جديدة وطُرُو الغفلة على الله تعالى محال فكان وجود العالم حادثًا بإرادة الله تعالى لإيجاده في الزَّمان.

فإن قيل: التَّكوين صفة للباري تعالى عند أهل السُّنَّة والجماعة و أمَّا يكون الفعل تكوينًا حقيقة إذا حصل به المكوَّن كما أنَّه أمَّا يكون كسرًا حقيقة إذا حصل به الإنكسار، ولا يجوز أن يوصف الباري تعالى بأنَّه مكوَّن مجازًا، فإذا وصف بأنه مكوَّن في الأزل حقيقة وجب أن يكون المكوَّن موجوداً في الأزل.

قلنا: وجود المكوَّن قديماً محال فالتَّكوين بمعنى إيجاد المكوَّن [١٦٧] حقيقة في الأزل يكون محالاً، ولا يجوز وصف الله تعالى بالمحال لكن لما كان المكوَّن يوجد محدثاً بتعلُّق إرادته القديمة بقدرته الَّذي هو تكوين وإيجاد بالحقيقة لأنَّ التَّكوين بالحقيقة هو تعلق الإرادة بالقدرة كان الباري تعالى موصوفاً بالتَّكوين القديم.

فإن قيل: العالم إذا كان حادثاً كان وجوده متأخراً عن الأزل بمدة غير متناهية، كيف كانت ولا يتميَّز فيها وقت عن وقت لأنَّه لا موجود فيها فيتميَّز، فبم يتعيَّن وقت من أوقاتها الإيجاد العالم فيه ولم لا يكون الإيجاد قبله وبعده.

قلنا: إرادة الله تعالى في الأزل ميَّزت وقتاً من أوقات مدَّة العدم لخلق العالم فيه كما ميَّزت أحد المقادير والإشكال لكلِّ جسم وأحدى الجهات لحركة كلِّ فلك إلى غير ذلك من غير ميَّز له في ذاته أو خارجاً عنه سوى الإرادة. فلو لا الإرادة لم يمكن خلق العالم إذ

- لا يتخصّص أحد المتماثلات بذاته لأن يوجد علته. فنسبة كل المتماثلات إلى ذات الباري تعالى وإرادته و علمه و قدرته و غيرها من الصفات متساوية». لكن الإرادة صفة خاصيتها تمييز المتماثلات من بعض، و الفلاسفة وإن قالوا بصدور العالم عن علّة من غير قصد منها إلى [١٦٨] إصداره فلا بدّ لهم أن يقولوا بتمييز أى شئ كان لأن أحد المتماثلات لا يتعيّن بذاته لصدوره عن علّة مع أنّ نسبة ذلك الواحد إلى ذات العلّة كنسبة غيره إليها.
- ٢ واعترض ابو البركات على هذا بأن الإرادة تميّز الشئ عن مثله في العقل والتّصور أم في الوجود والأعيان، أمّا في العقل فلا يميّز شئ عن مثله إلّا بفصل، وأمّا في الوجود فما لم يحصل التميّز قبله لا يحصل الوجود على وفقه فإنّ المقدار يتصوّر في ذهن موجدته قبل إيجادها ثمّ يوجد في الخارج كما هو موجود في الذّهن وكذلك الجهة و غيرها، فهينا يجب أن يتميّز المراد في علم الله تعالى بفصل حتّى يريده ثمّ يوجد، و إذ لا فصل بين الأوقات من مدّة العدم لم يمكن تمييز بعض الأوقات بخلق العالم فيه.
- ١٢ والجواب عنه أنّ الإرادة تميّز أحد المتماثلات من غير فصل فيه مطلقاً إذ لو كان لأحدهما فصل لم تكن متماثلة على الإطلاق، و لو كان التمييز يكون بفصل عند العقل لكان العلم كافياً في التمييز و لم يكن إلى الإرادة حاجة في الإيجاد. و لما لم يتعدّر التمييز بين المتماثلين من غير فصل بينهما البتّة على إرادتنا الناقصة وجب أن لا يتقدّر على إرادة الله تعالى الكاملة، وذلك كما إذا كان بين يدى إنسان مثلاً تمرّتان متماثلتان في [١٦٩] النّوع واللّون والطعم والشّكل و المقدار والقرب منه والبعد حتّى لا يكون في أحدهما فصل يرجّع رفعه على رفع الآخر. و لا يمكن إنكار أنّ ذلك ممكن الوجود و مع ذلك لا يشكّ أحد في أنّ ذلك الإنسان يختار رفع أحدهما قبل الآخر و لا يبقى متردّداً فيما بينهما عاجزاً عن ترجيح أحدهما فيكون إذن قد ميّزت إرادته رفع أحدهما حتى رفعه أولاً. ويدلّ على أنّه لا فصل ولا تميّز إلّا أنّه لو قيل له لم رفعت ذلك أولاً؟ لقال لا أدري لكنّي اخترته اتّفاقاً.
- ٢١ و مما جرّب مراراً أنّه قد يتشعب الطّريق المسلوك شعبتين يوديان إلى موضع واحد يقصده السّالك فإنّه يسلك إحداها وإن لم يعرف بينهما تفاوتاً ما بدليل أنّه يسلك إحديها مرّة و الاخرى اخرى، و لو كان في إحديها ميّز لسلكها دائماً. فإذا جاز ذلك في إرادتها
- ٢٢

النَّاقِصَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْأَغْرَاضِ الْمُمَيَّزَةِ كَانَ أَوْلَى أَنْ يَجُوزَ فِي الْإِرَادَةِ الْكَامِلَةِ الْبَرِيَّةِ عَنِ الْغَرَضِ حَتَّى لَا يَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ ابْتِدَاءُ خَلْقِ الْعَالَمِ فِي وَقْتٍ مِنْ أَوْقَاتِ الْعَدَمِ الْمَهْمَلَةِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّ الْمَقْدَارَ لِلشَّيْءِ يَتَصَوَّرُ فِي ذَهْنٍ مُوجِدِهِ حَتَّى يَوْجِدَهُ عَلَيْهِ» فَتَحْكَمُ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ يُوْجِبُهُ فَإِنَّ أَحَدَ الْمَقَادِيرِ الْمَتَمَثِّلَةِ الْمُنْتَاصِيَةِ السَّبَبِ إِلَى الْمَوْجِدِ وَإِلَى ذَهْنِهِ كَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي ذَهْنِهِ قَبْلَ إِيجَادِهِ [١٧٠] مِنْ غَيْرِ فَضْلٍ لَهُ وَكَذَلِكَ جِهَاتِ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاقِ وَأَشْكَالِهَا وَأَعْدَادِهَا. وَقَدْ قَالُوا: أَنْ كُونَ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهَا عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَاجِبٌ لِأَنَّ نِظَامَ الْعَالَمِ يَحْصُلُ بِهِ.

أَقُولُ: كُلٌّ عَاقِلٌ يَعْرِفُ بِدِيْهِ عَقْلُهُ أَنَّ مَصْلَحَةً مَا لَا تَقُوْتُ وَشَيْءٌ مِنَ النَّظَامِ لَا يَبْطُلُ بِأَنْ يَكُونَ كُلٌّ حَرَكَةً مِنْ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاقِ مُوَاجِهَةً مُوجُودَةً مِنْهَا الْآنَ فَتَكُونُ الْمَشْرِقِيَّةُ مَغْرِبِيَّةً وَالْمَغْرِبِيَّةُ مَشْرِقِيَّةً، وَالْمُنْحَرِفَةُ إِلَى الشَّمَالِ مُنْحَرِفَةٌ إِلَى الْجَنُوبِ وَالْمُنْحَرِفَةُ إِلَى الْجَنُوبِ مُنْحَرِفَةٌ إِلَى الشَّمَالِ حَتَّى يَكُونَ الْمَيُولُ مُتَسَاوِيَةً الْأَقْطَارِ وَالْمُجُوزَهْرَاتِ مُتَبَادِلَةً.

وَأَيْضاً، لَا يَتَفَاوَتُ حَالُ النَّظَامِ بِكَوْنِ قَطْرِ الْفَلَكَ الْأَقْصَى أَطْوَلَ أَوْ أَقْصَرَ مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ بِقَدَرِ جُزْءٍ مِنْ أَلْفِ جُزْءٍ مِنْ خَرْدَلَةٍ وَلَا بِانْخِرَافِ فَلَكَ عَنْ جِهَتِهَا بِأَصْغَرِ مَا يَكُونُ مِنَ الْمَقْدَارِ، وَلَا بِأَنْ يَكُونَ مِيلُ فَلَكَ الْبُرُوجِ عَنْ فَلَكَ مَعْدَلُ النَّهَارِ أَكْثَرَ وَأَصْغَرُ مِمَّا هُوَ الْآنَ كَذَلِكَ بِمَقْدَارٍ فِي غَايَةِ الصَّغَرِ، كَيْفَ وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الرَّاغِبِينَ أَنَّهُ يَنْتَقِصُ قَلِيلاً قَلِيلاً مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَبْطُلْ نِظَامُ الْعَالَمِ وَعِنْدَهُمْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَبْطُلَ أَبَداً، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الْمَيُولِ الَّتِي بَيْنَ الْأَفْلَاقِ الْآخَرِ. وَقَدْ قَالُوا: إِنَّ مِيلَ أَحَدِ فَلَكَ الزَّهْرَةِ وَفَلَكَ عِطَارِدٍ لَا يَثْبَتَانِ بَلْ يَتَزَايِدَانِ وَيَتَنَاقِصَانِ أَبَداً وَالنَّظَامُ بَاقٍ وَكَذَلِكَ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَجْعَلَ النَّظَامُ بِكَوْنِ حَرَكَةِ فَلَكَ [١٧١] عَلَى قُطْبَيْنِ فِي غَايَةِ الْقَرَبِ مِنَ الْقُطْبَيْنِ الْمَوْجُودَيْنِ لَهُ وَلَا بِزِيَادَةٍ وَاحِدَةٍ فِي عِدَدِ الْأَفْلَاقِ أَوْ الْكَوَاكِبِ أَوْ نَقْصَانٍ وَاحِدٍ مِنْهُ. فَلَمَّا لَمْ يَتَعَذَّرْ صُدُورُهَا عَنْ عِلَّتِهَا الَّتِي لَا قَصْدَ لَهَا وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ تَسَاوِيِ نَسْبِهَا إِلَى ذَاتِ عِلَّتِهَا وَتَمَثُّلِهَا فِي ذَوَاتِهَا لَمْ يَتَعَذَّرْ ابْتِدَاءُ خَلْقِ الْعَالَمِ عَلَى خَالْفِهِ الْقَادِرِ الْعَالِمِ الْمُرِيدِ السَّمِيعِ الْبَصِيرِ.

الْبَابُ الرَّابِعُ فِي الْكَلَامِ عَلَى شَبْهِهِمُ الْمَبْنِيَّةِ عَلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ عَنِ الْبَارِي تَعَالَى لِيَلْزَمَ عَنْهُ أَنْ يَكُونَ صُدُورُ الْعَالَمِ عَنْ ذَاتِهِ فَيَكُونُ وَجُودُ الْعَالَمِ لَازِماً لَوْجُودِهِ تَعَالَى فَيَكُونُ قَدِيماً ثَلَاثَةً

فصول وذلك لأن لهم في ذلك أربعة مسالك:

أحدها في نفي جميع الصفات، والثاني في نفي الإرادة خاصة، والثالث في نفي العلم إلا بذاته، والرابع في نفي العلم إلا بالكليات. فجعلت الكلام في كل مسلك فصلاً.

٣

الفصل الأول في الكلام على شبههم في أنه لا يجوز أن يكون لباري تعالى عن قولهم صفة أصلاً.

قالوا: لو كان له صفة ورآه ذاته لكانت إما جزءاً من ذاته أو قائمة بذاته: لا يجوز أن يكون جزءاً من ذاته تكون ملتزمة من شيئين أو أشياء فتكون واجبة بهما أو بها فلا يكون واجب الوجود بذاته. وأيضاً يكون كل واحد قبل ذاته بالطبع لأن جزء الشيء يكون متقدماً [١٧٢] عليه بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين. ومحال أن يكون شيء متقدماً على واجب الوجود وأيضاً يكون ذاته مركبة فيحتاج إلى مركب فلا يكون واجباً بذاته.

٦

ولهذه الوجوه قلنا: الأجسام لا تكون واجبة بذواتها فيحتاج إلى موجد لها ولا يجوز أن تكون الصفة امرأ ورآه ذاته لأنها إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود بذاتها. لا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود بذاتها. لا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها لأنه يلزم تعدد واجب الوجود بذاته وهو محال.

١٢

وأقام ابن سينا على استحالة كون واجب الوجود بذاته أكثر من واحد وجوهاً من الشبه متقاربة، منها ثلاثة أوجهٍ أوردها في كتاب الشفاء.

١٥

ملخص أولها أنه لو فرض واجب الوجود اثنين لكان كل واحد منهما متعيناً متميزاً عن الآخر حتى صار هذا هذا وذاك ذاك فيكون بينهما اختلاف لا محالة وذلك الاختلاف يكون إما بذاتي وإما بعرضي فإن كان اختلافها بالذاتي كان واجب الوجود جنساً لها وذلك الذاتي فصلاً ويستحيل أن يكون لواجب الوجود فصل من وجهين: أحدهما أن الفصل لا يقوم معنى الجنس دائماً يقوم وجوده ومحال أن يقوم شيء وجود واجب الوجود لأن معنى وجوب الوجود وجود متأكد [١٧٣] وكيف يقوم شيء وجود الوجود المتأكد. والثاني أنه يلزم

١٨

٢١

من ذلك أن يكون حقيقة واجب الوجود متعلقة في أن يحصل بالفعل بموجب وهو محال. وإن كان اختلافها بمعنى عرضي فإما أن يكون ذلك المعنى شرطاً في وجوب الوجود فيكون

٣٣

- كل ما هو واجب الوجود متفقاً فيه فلا يكون اختلاف و تعين وإما أن لا يكون شرطاً في وجوب الوجود فيكون قديم وجوب الوجود من دونه فيكون أمراً خارجاً عن حقيقة واجب الوجود عارضاً له وذلك محال لأنّ عروضه له إما أن يكون من ذاته فيكون كل ما هو واجب الوجود متفقاً فيه فلا يكون اثنيّة، وإما أن يكون من غيره فيكون تعين واجب الوجود بذاته من علّة غير ذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته لأنّه لو لا تلك العلّة لم يتعين.
- و الوجه الثّاني هو أنّ وجوب الوجود إذا كان صفة موجودة لشيء فإمّا أن يكون وجودها واجباً له على معنى أن عين تلك الصّفة الاله فيمتنع أن يكون وجوب الوجود لغيره فلا يكون واجب الوجود إلّا واحداً وإما أن يكون ممكناً له فيكون وجود ذلك ممكناً فلا يكون واجب الوجود.
- و الوجه الثّالث هو أنّ واجب الوجود لو [١٧٣] فرض إثنين فإمّا أن يكون كون كل واحد منهما واجب الوجود وكونه بعينه شيئاً واحداً فيكون كل ما هو واجب الوجود هو هو بعينه فلا يكون اثنين. وإمّا أن يكونا شيئين فيكون مقارنتهما إمّا لذات واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وإمّا لعلّة فيكون هذا بعينه معلولاً فلا يكون واجب الوجود بذاته فواجب الوجود لا يكون إلّا واحداً.
- و منها وجه واحد ذكره في كتاب الإشارات وهو أنّ واجب الوجود المعين إن كان بعينه لأنّه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره، وإن كان بعينه لامر آخر فهو معلول، لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره أو صفة وذلك محال، وإن كان عارضاً فهو أولى أن يكون لعلّة وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك فهو لعلّة فإن كان ذلك وما يتعين به ماهيّة واحداً فتلك العلّة لخصوصيّة ما لذاته يجب وجوده وذلك محال، وإن كان عروضه بعد تعين أوّل سابق فكلامنا في ذلك و باقي الأقسام محال. وذكر الدليل على أنّ الوجود لا يجوز أن يكون لازماً للماهيّة أو صفة وهو أنّه لو كان كذلك لكان الماهيّة [١٧٥] أو الصّفة سبباً للوجود والسّبب يجب أن يكون متقدّماً بالوجود ولا متقدّم بالوجود على الوجود فلا يجوز أن يكون الماهيّة أو الصّفة سبباً للوجود فلا يكون لازماً لها.
- فهذه شبههم على أنّ واجب الوجود بذاته لا يكون الا واحداً على ما ذكره ابن سينا ثمّ

- قالوا: فلو كان لله تعالى صفة موجودة لزم أن يكون إما ذاته وإما صفته ممكنه الوجود، و
ظاهر أنه يستحيل أن يكون ذاته ممكنة الوجود، وكذلك يستحيل أن يكون صفته ممكنة
الوجود وإلا لاحتاجت إلى موجب لوجودها ويكون ذلك إما ذات الله تعالى وإما غيره ٢
- فإن كان الله تعالى موجد صفة لزم أن يكون مستقلاً بالإيجاد من نور تلك الصفة فلا يكون
محتاجاً إليها في الإيجاد لغيرها فلا حاجة إلى إثبات تلك الصفة، وإن كان موجد صفة الله
غير الله كان إما واجب الوجود بذاته أو ينتهي آخر الأمر إلى واجب الوجود بذاته فيلزم أن ٤
- يكون واجب الوجود أكثر من واحد. وأيضاً يستحيل أن لا يكون الله تعالى واجب
الوجود بذاته فإذن لا يجوز أن يكون لله تعالى صفة.
- وأيضاً ذكر في كتاب الإشارات لنفي الصفات أن الغنى التام هو ما لا يكون متعلقاً بشئ ١
- آخر إما في ذاته كمقومات الماهية [١٧٦] فإنه يتم بها في ماهيته، وإما في هيئات متمكنة من
ذاته كالحسن والشكل وغيرهما، وإما في هيئات كمالية إضافية لذاته كعلم أو قدرة فن
احتاج إلى شئ من ذلك فهو فقير محتاج إلى كسب فيكون محتاجاً وناقصاً. ١٢
- فهذه شبههم في نفي الصفات عن الله تعالى وقد ذكر علماء الإسلام من أهل السنة و
الجماعة أدلة على إثبات صفات الكمال لله تعالى بما فيه كفاية على ما هو مذكور في كتبهم و
أنا أذكرها هنا من ذلك طرفاً: ١٥
- فأقول: أما الإرادة فقد ذكرنا من قبل أنه لا بد في العالم حادثاً كان أو قديماً من مرجح
لأحد المتنازلات على أحد الوجوه المذكورة حتى يدخل في الوجود من بين أمثالها المتساوية
النسب إلى الذي وجد منه سواء كان علّة أو مختاراً وذلك هو الإرادة، فيجب أن يكون ١٨
- موجد العالم مريداً.
- وأما العلم فلا خلاف في أن صانع العالم غير مقصور من غيره على ذلك والفاعل غير
المقصور على فعله إما أن يفعله بالطبع كالتار في الإحتراق أو بالإرادة كالإنسان فيما يفعله ٢١
- بالرؤية أو بهما جميعاً كالإنسان أيضاً في النزول إلى تحت. ومحال أن يكون العالم صدر عما
صدر عنه بالطبع لأن ما يصدر عنه الفعل بالطبع لا يكون له شعور [١٧٧] بذلك كالتار في
الإحراق، وكيف يقول لا شعور لموجد العالم بإيجاده مع ما يرى في أجسام العالم وأعراضه ٢٣

من الحكم البالغة والأحكام التامة والنظام المحافظ بعض أجزائها بعضاً المعين بعض مصالحتها بعضاً حتى لا يخلو جزء منه و جزء جزء إلى أدق ما يمكن أن يتصور من حكمة نافذة فيه بحيث لا يمكن إيجاده إلا عن علم محيط بتفاصيل الموجودات، إلا أن يكون ذلك الإيجاد على سبيل التسخير والإستعمال كما أن الخط الحسن المنتظم من قلم الكاتب على حسب إرادة الكاتب و علمه من دون علم القلم بذلك. والله تعالى عالٍ على أن يكون له مسخر و مستعمل فيكون عالماً بإيجاد العالم فاعلاً له بالإرادة والطبع.

و أيضاً العالم بما يفعله إذا لم يكن مقسوراً على فعله كان راضياً بما يفعله مريداً له والله تعالى عالم مريد و الفاعل غير المستعمل يكون قادراً على ما يفعل فالله تعالى قادر، و الفاعل عن علم وإرادة يكون حياً لا محالة والله تعالى حيّ و يجب أن يكون الله تعالى متصفاً بصفات الكمال منزهاً عن صفات النقص والصّم والعمى والبكم صفات نقص و عيوب. و من لا يكون سمياً يكون أصمّ و من لا يكون بصيراً يكون أعمى و من لا يكون متكلاً يكون أبكم، [١٧٨] فيجب أن يكون الله تعالى سمياً بصيراً متكلاً.

و إذا ثبت ان الله تعالى عالم قادر مريد حيّ سميع بصير متكلم و جب أن يكون له علم و قدرة وإرادة و حياة و سمع و بصر و كلام خلافاً للمعتزلة فإنهم يقولون أنه عالم لا يعلم بل بعالمية و قادر لا بقدرة بل بقدارية و مريد لا بارادة عند بعضهم و بارادة لا في محل عند بعض، و قد اقتدوا في هذه المقالة بالفلاسفة فإنهم قالوا: أنه تعالى عالم و قادر و مريد لا يعلم و قدرة و إرادة بل بالذات، و ذاته علمه و إرادته و القايل، هو عالم و لا علم له» كالقايل: «هو عالم و ليس بعالم» لأن من لا علم له لا يكون عالماً.

و إذا ثبتت الصفات لله تعالى بطل قولهم بنى الصفات و مع ذلك بقى ان أجيب عن شبههم.

فأقول: ليست صفات الله تعالى أجزاء لذاته بل قائمة بها على أن قولهم: «لو كان ذات واجب الوجود بذاته ملتئمة من شيئين أو أشياء كانت واجبة بها أو بها فلا يكون واجب الوجود بذاته» فاسد، لأن الذات لا تكون إلا مجموع أجزائها فالواجب بأجزائه يكون واجباً لذاته. و أما التّقدم بالطّبع فإذا كان معناه هو أنه لو لا كلّ واحد من الأجزاء لما وجد

المركَّب منها و لم يلزم من ذلك تأخَّر في الوجود زمانى فلم يستحل و لم يذكر عليه دليل و إذا كان المركَّب واجب الوجود على [١٧٩] تركِّبه لم يحتج إلى مركَّب و من يجوز تركَّب واجب الوجود يقول لم يجب حدوث الأجسام و إمكان وجودها لتركِّبها بل لما يلزم من قدمها وجود ما لا نهاية له هذا.

و أما الجواب عما قالوا على القسم الحقَّ و هو أنَّ صفات الله تعالى قائمة بذاته فقولهم: «لا يجوز تعدُّد واجب الوجود» غير مسلم. و قولهم، «لو فرض واجب الوجود إثنين كان كل واحد منهما متعيِّناً متميِّزاً عن الآخر بأمر» مسلم. أمَّا أن يكون ذلك إمَّا ذاتياً أو عرضياً فاسد لأنهم تركوا قسماً آخر هو الحقَّ و هو أن يكون تعيَّن كل واحد منهما بذاته و حقيقته كما أنَّ ذات البارى و صفاته متعيِّنة بذواتها و تميِّز كل واحد منهما عن الآخر بحقيقته، و قول واجب الوجود عليها لا يوجب أن يكون جنساً لها، فأنه قال في هذا الموضع ليس معنى وجوب الوجود إلَّا تأكد الوجود و الوجود المتأكد لا يخرج من أن يكون وجوداً. وكذلك لو كان معنى وجوب الوجود وجوداً لا علَّة له لم يخرج من أن يكون وجوداً و قد قالوا الوجود لا يكون جنساً لما تحته و لا نوعاً و هو حقَّ لا لما قالوا أنَّ الوجود لفظ مشكَّك بل لأنَّ الجنس هو المقول على الأشياء المختلفة بالذاتيات التى سمَّوها «فصولاً»، و النوع هو المقول على المختلفات بالعرضيات و الوجود يقال على [١٨٠] مختلفات الحقايق من الجواهر و الأعراض فكذلك واجب الوجود لا يمتنع أن يكون مقولاً على الذات و الصفات المختلفات الحقايق. هذا هو الكلام على ما هو الحقَّ و أمَّا على تسليم أن يكون واجبا وجود متفقان فلا يلزم أن يكون تعيَّنهما بأمر داخل في الحقيقة أو بغير داخل بل لا يمتنع أن يكون بأمر إضافي كما يكون أحدهما خالق الخير و الآخر خالق الشر، أو يكون أحدهما خالق الأجسام و الآخر خالق الأعراض أو غير ذلك، كما قالوا في نفس البشر أنَّها متفقة الحقايق و تكون متميِّزة بتدبير الأبدان المختلفة و بعد المفارقة تبقى متميِّزة بتلك الإضافات المختلفة. فإذن هذه الشبهة باطلة و كذا الشبهة الثانية فان قوله: «إذا كان وجوب الوجود صفة موجودة لشيء» باطل، فإن وجوب الوجود موصوف بالتأكد أو بأن لا علَّة له، و قد بيَّنا أنَّ الوجود غير موجود في الأعيان.

قال: إذا لم يجب أن يكون عين هذه الصفة موجودة له حتى أمكن أن يوجد لغيره كانت ممكنة.

أقول: كون عين صفة ما موجودة لشيئين محال سواء كانت صفة واجبة أو ممكنة، فان
 ٢ عين حيوانية زيد تستحيل أن توجد لعمره، وكذلك عين بياض جسم أبيض تستحيل أن
 توجد لجسم آخر مع أن حيوانية زيد واجبة له [١٨١] إذ قالوا: «زيد حيوان بالضرورة» و
 ٤ بيان الجسم الأبيض ممكن له وإن عني بعين تلك الصفة مثلها لم يجب من وجود صفة في
 شيئين أن تكون ممكنة لهما، فان حيوانية الإنسان واجبة له فإنه يقال: «الإنسان حيوان
 بالضرورة» مع أنها توجد لغيره.

و الشبهة الثالثة أيضاً فاسدة فإنّ قوله: «ان كون الشيء واجب الوجود إمّا عن كونه هو
 بعينه وإمّا غيره» فاسد، فإنّ كون شيء عن شيء موجود إمّا يصحّ في أمرٍ وجوديّ لا ذهنيّ
 فان المعنى الذهني لا يكون عن شيء موجود غير موجود في الأذهان، ومقارنة شيئين
 ١٢ وجوديّين يحتاج إلى علّة موجودة لا شيئين أحدهما ذهنيّ والشبهة المذكورة في
 الإشارات فاسدة لفظاً ومعنى، فإنّ تعيّن ذات الله وصفاته بحقايقها المختلفة لا بامرٍ آخر. و
 قوله: «إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه أو كان عارضاً» خطأ لفظاً ومعنى، فإنّ
 ١٥ الصحيح في اللفظ أن يقال ان كان وجوب الوجود لازماً لما يتعيّن به وقد بيّنا أنّ وجوب
 الوجود لا يكون لازماً أو عارضاً لماهيّة أو صفة. وقوله: «ان كان ما تعيّن به عارضاً
 لواجب الوجود» باطل لما ذكرنا أنّ تعيّن كلّ واجب الوجود بحقيقة ذات الشيء [١٨٢] لا يكون
 ١٨ عارضة له. وقوله: «إن كان ذلك أي وجوب الوجود وما يتعيّن به ماهيّة واحد أبعد ما
 تعين به ماهيّة واجب الوجود عارضاً له» في غاية الفساد، فان العارض والمعروض له كيف
 يكونان شيئاً واحداً، ثمّ وإن كانا شيئاً واحداً فكيف يكون عروض أحدهما للآخر بعلة. و
 ٢١ قوله: «وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق» فاسد فإنّ عروض التّعيّن بعد عروض تعيّن
 سابق محال. وقوله: «و باقى الأقسام محال» لغو فإنّه إن أراد بباقي الأقسام قسماً ما ذكره و
 لم تتعيّن استحالتة فهو باطل فإنّه لم يبق منها إلّا ما بين استحالتة بزعمه، وإن أراد غير
 ٢٣ المذكورة فلا تتعيّن استحالتها ما لم يذكرها، فثبت أنّ قولهم: «يستحيل تعدّد واجب الوجود

بذاته» باطل فيكون قولهم: «المبنى على ذلك و هو انه لو كان الله تعالى صفة لكان إما ذاته و إما تلك الصفة ممكنة الوجود» باطلا.

و اما الشبهة الباقية و هي أن المتعلق بصفة ورآه ذاته محتاج إلى كسبها فيكون فقيراً و ناقصاً، فأجاب عنها الإمام حجة الاسلام بأن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال أنه احتاج إلى غيره أو احتاج إليها فإذا لم يزل الباري تعالى [١٨٣] كاملاً بصفات الكمال من العلم و القدرة و الارادة و الحياة و الكلام و السمع و البصر كيف يكون محتاجاً إلى كسب الكمال و ناقصاً، وكيف يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة و النقصان إذ لا معنى للكمال إلا ما يكون جميع صفات الكمال موجودة لذاته، و لا معنى للغنى إلا ما يكون الصفات النافية للحاجة موجودة لذاته فتسمية الموصوف بصفات الكمال النافية للحاجة ناقصاً و محتاجاً عدول عن الحق. فبطلت شبههم النافية للصفات.

الفصل الثاني في الكلام على شبههم النافية لارادة الله تعالى.

قال ابن سينا في الشفاء: «لو كان للبارى قصد إلى إيجاد العالم و إرادة له لزم عنه تكثر في ذاته أو نقص و كلاهما محال. و ذلك لأن إرادة الفعل تكون لأجل شئ غيره فيكون في ذاته شئ بسببه يزيد و هو علمه بوجوب الإرادة له و استحبابها أو خيرية فيها يوجب الإرادة ثم يزيد فيوجب ذلك تكثراً في ذاته و لأن الإرادة تكون لغرض هو المراد من الفعل و هو الذى وجوده من المرید أولى من عدمه و إلا كان هذراً و الذى هو أولى بالشئ يفيد كمالاً لو لم يكن عنه لم يكن ذلك الكمال فيكون محتاجاً إلى [١٨٤] كسب الكمال و ناقصاً.

و قال في كتاب الإشارات: «الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض» و ليس الغرض كله عينا بل من حاد ليشرف أو ليحمد أو ليتخلص من المذمة أو ليتوصل به إلى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغي أو ليكون متفضلاً أو مستحقاً للمدح فهو يستفيض عن جواد. فالجود الحق هو الذى يفيض عنه الفوائد لا لشوق منه أو قصد إلى طلب شئ يعود إليه حتى يكون جارياً مجرى الغرض و هو ما يكون عند المرید أولى و واجب، حتى لو كان الشئ في نفسه أولى و أحسن و لم يكن عند الفاعل ان إرادته و فعله أولى و أحسن لم يكن ذلك غرضاً فهو الجواد الحق لا غرض له فكل متحرك بإرادة متوقع أحد الأغراض المذكورة، فما

جلّ عن ذلك جلّ عن الإرادة والحركة.

- والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: إنّ التكثر الذي ألزمه تكثر في الصفات لا في الذات
 وهذا التكثر واجب لأنّ اتّصاف ذات الله تعالى بصفات الكمال واجب لما نيّته من قبل، و
 أمّا الإرادة وأنها تكون لغرض هو المراد من الفعل وهو الذي وجوده من المرید أولى من
 عدمه فغير صحيح، فإنّ الإرادة تكون للفعل والفعل ممّا يكون لغرض وتمثّل الغرض في
 ذهننا يكون سبباً [١٨٥] لإرادة الفعل فلا بدّ في الفعل من الإرادة فإنّ الإرادة على ما ذكرنا
 صفة مخصّصة أحد المثليين عن الآخر بالإيجاد فتخصيص المفعول إن كان جسماً بأحد
 الأشكال والأقذار والأوضاع المتماثلة، وإن كان غرضاً باخذ المحال وإحدى الدّرجات في
 الشّدّة والضعف إن كان قابلاً لهما لا يستغنى عن الإرادة، وهذا التخصيص في إرادتنا قد
 يكون لعوض وقد يكون لا لعوض كما اريناه في الأمثلة المذكورة والله تعالى منزّه عن
 الغرض مستغنى عن العوض فلا يكون تخصيص إرادته لغرض وفعله لغرض. ولا يجوز
 ليشرف ويحمد بل لأنّه كريم شريف حميد مجيد، ولا يصير مستحقاً للمدح بل لأنّه
 مستحقّ للمدح، ويفعل ما هو أولى وأحسن لا ليكون أولى به وأحسن منه بل لأنّ الحكيم
 لا يفعل إلّا ما هو أولى وأحسن، فلو لم يخلق العالم لم يلزمه نقص وذمّ ولم يلحقه لوم، و
 خلقه لا ليشرف ويكثر بذلك بل لأنّه بذاته جواد كريم شريف كبير، والجواد الكريم و
 الشّريف الكبير يريد أن يجود وينعم ويحسن لأنّه جواد كريم لا لعوض وغرض. وأمّا
 الذي يفرض عنه فائدة من غير قصر منه إلى ذلك وإختيار وإرادة لذلك فيكون جماداً لا
 جواد، فالجواد الكريم [١٨٦] هو الجبل الذي يخرج منه الذهب والفضّة والجواهر النفيسة لا
 العقلاء ولا يخفى فساد هذا المقال فتبيّن أنّ شبهتهم مزخرفة موهّة بعبارات لا معنى تحتها.

الفصل الثالث في الكلام على شبههم في نفي العلم والمعرفة عن الله تعالى إلّا بذاته.

- إنّ قدمائهم الذين سمّوا أساطين الحكمة كافلاطون وأرسطاطاليس وسقراط قالوا: إنّ
 المبدأ الأوّل وعناؤه الله تعالى لا يعلم إلّا ذاته بذاته أي ذاته نفس علمه وليس علمه بذاته
 شيئاً ورآه ذاته ولا يعرف شيئاً من الموجودات الاخر البتة. والمتأخرون منهم كأبي نصر
 الفارابي وابن سينا وشيعتهما استتكفوا عن إظهار هذا الاعتقاد ففسّروا وتحملوا بتمحل

قول ظاهره إثبات علم الله تعالى ببعض الموجودات، وحاصله نفي العلم والمعرفة عنه أصلاً، فقالوا: أنه يعرف ذاته التي هي مبداء وعلّة لمعلولاته الدائمة الوجود، فيلزم أن يعرف ما هي علّة له بسبب أنها علّة له لأنه يعرفها علّة له ويعرف الصفات الكلّية لمعلولاته ولا يكون علمه بذاته وبعقلاته ذاته وبعقلاته أمراً ورأه ذاته، ولا يعرف شيئاً من الجزئيات والكائنات الفاسدات المستحيلات وشيئاً مما يحدث عنها من الصفات والذوات. [١٨٧]

وقد نقل أبو البركات عن أرسطاطاليس في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف شيئاً غير ذاته ما هذا حكايته:

قال: فأمّا على أيّ وجه هو المبدء الأوّل ففيه صعوبة فإنّه إن كان عقلاً وهو لا يعقل كالغافل النائم فهذا محال، وإن عقل افتري عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقولة لكن فيه قوّة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرراً فإن كان هذا الجوهر بهذه الصّفة أعنى أنّه عقل فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر، فإن كان عاقلاً لشيء آخر فلا يخلو أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لاشياء كثيرة، فمعقولة على هذا منفصل عنه فيكون كما له إذن في أن يعقل ذاته لا في عقل شيء آخر أي شيء كان إلاّ أنّه من المحال أن يكون كما له يعقل غيره إذا كان جوهرراً في الغاية من الإبهة والكرامة والعقل فلا يتغيّر، والتغيّر فيه انتقال إلى الانقاص وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل بل بالقوّة. وإذا كان هكذا لا محالة يلزمه من الكلال والتعب من اتّصال العقل بالمعقولات ومن بعد فإنّه يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل لمعقولاته، وإذا كان هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد [١٨٨] فإن لا يصير لبعض الأشياء أفضل من أن يبصرها فكمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكالات يجب أن يكون بذاته فإنّها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات وهذا يوجد هكذا دائماً دون تعرّف أو حسّ أو فكر أو رأي.

فهذا ظاهر جدّاً فإنّه إن كان معقول هذا العقل غيره فأمّا أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر. وهذه الأمور فاهيولى فيها غير الصّورة. فأمّا في

الأمر العقليّ فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شئ واحد فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول، و
بالجملة فجمع الأشياء العريّة عن المادّة فعنى العقل و المعقول فيها واحد. فهذا ما حكاه
٢ أبو البركات في كتاب المعبر و نقلته عنه لفظاً بلفظ من غير تصرّف فيه لتشوّشه لفظاً و
معنى. و أمّا إعتراض أبي البركات على ذلك فقد تصرّف فيه ورددت عليه و نقصت عنه
على ما ذكره بعد أن أقول أن معنى العقل عندهم العلم على وجه كلّى، و قد يعنون به كلّ ذات
٦ بريّة عن المادّة في الوجود و هى ما سوى الأجسام فإنّها مادّة و ما سوى الأعراض فإنّها
حالة بالمادّيات.

و قالوا أيضاً: تعلق الشئ بالمادّة هو المانع من أن يعقل و يعقل ما هو برى عن المادّة
٩ بذاته، فأنّه يعقل [١٨٩] كلّ مجرّد عن المادّة بذاته و أمّا بتجريد العقل إياه كالكلّيّات المنترعة
عن الموجودات الجزئيّة. فعلى هذا يستعمل الله «عقلاً» لبراءته عن المادّة عن كلّ وجه و
يسمّى أو ايلهم الله «جوهرًا» لوجوده لا في محلّ و متأخّر و هم تحاشوا عن ذلك و فرّقوا. بين
١٢ ذاته تعالى و بين ما يستعملونه «جوهرًا» مقابلاً للعرض بما ليس هذا موضع ذكره.

و بعد هذا أقول: إنّ هؤلاء يقولون كلام هذا الرّجل يحتاج إلى التّفسير و التّأويل قال
أبو البركات بعد حكاية كلامه المذكور هذا قول تداولته النقول و أكثر فيه المفسّرون و
١٥ الغرض فيه ظاهر و هو إجلال الله تعالى عن أن يكون له كمال بغيره فيكون بذاته ناقصاً
بالتّقياس إلى ذلك الكمال و أن يكون له غيريّة بإدراك الأغيار و تغير بإدراك المتغيّرات و
تعب باتّصال إدراكها و ازدحامها و خروجها من قوّة إلى فعل فيجب أن تتكلّم على التّفسير
١٨ الّذى فسّره أبو البركات لهذا القول.

فنقول: أمّا الإجلال عن أن يكون لله تعالى كمال بعلم غيره لأنّ كمال ذاته إذا كان بعلم
غيره كانت ناقصة من دون ذلك الغير فيجب أن يكون ذاتاً لا علم لها بشئ غيرها.
٢١ فأقول عليه: أىّ كمال يكون لذاته لا يعلم شيئاً و لا يبصر [١٩٠] شيئاً و لا يسمع و
لا يقدر على شئ فإنّه نفى عنه العلم بكلّ شئ غيره وكذلك القدرة و الإرادة و السّمع و
البصر و الكلام. و نقول علمه و قدرته و حياته ذاته و ذلك نفى الكلّ أصلاً فيكون هذه
٢٣ الذات وثناً من الأوثان بل الأوثان أفضل و أكمل منها فإنّها تكون أجساماً من جواهر

- نفيسة مصورة بصور حسنة مزينة بأنواع من الثياب والحلى، والذات التي يشتونها يجعلونها وجوداً فقط على بنيا حاله قبل نعوذ بالله من هذا الإجلال فإنه إعدام بالحقيقة لا إجلال. ثم الإجلال يجب أن يكون بالدليل لا بالتشهي والتشهي والدليل قام على أن موجد العالم عالم قادر حتى سميع بصير متكلم. ثم إن كان يلزم إجلاله عن علمه بغيره وجب أن يلزم عن كونه مبداء لوجود غيره وهذا لازم على أرسطاطاليس فإنه لو كان يكمل بعلم غيره و يكون في ذاته ناقصاً لكان يكمل بصدور غيره عنه ويكون في ذاته ناقصاً وإن كان لا يلزم من كونه مبداء لوجود غيره نقصان ذاته وجب أن لا يلزم أيضاً من علمه غيره.
- فإن قيل: العلم مضاف إلى الغير وهو المعلوم فما لم يكن الغير لم يكن العلم فإذا كان الكمال بالعلم بالغير كان الكمال بالغير، ومحال أن يكون كمال الله بغيره لما يتناه.
- قلنا: وكذلك المبداء معنى مضاف إلى [١٩١] الغير فيلزم منه كل ما يلزم من العلم وهذا جواب جدلي لازم.
- والجواب الحق هو أن كمال الباري تعالى لا يكون بأن يعلم غيره بل يكون في ذاته بحيث يعلم كل ما صح أن يعلم، فإذا كان الغير موجوداً علمه موجوداً على ما هو عليه في وجوده وإن كان معدوماً علمه معدوماً فيكون كماله بذاته لا بغيره. ولا يلزم من فرض كون غيره معدوماً نقص في ذاته، وكذلك لا يكون كماله بأن يوجد غيره بل بأن يكون في ذاته بحيث يقدر على إيجاد كل ما يصح أن يوجد.
- وأما قوله: «إن أدراكه غيره يوجب غيرية في ذاته» فظاهاه يدل على أن مراده به هو أنه إذا أدرك غيره صار ذلك الغير فإنه رأى قوم منهم على ما قاله ابن سينا في كتاب الإشارات وهو أن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو.
- وإعتراض عليه وقال أنه غير معقول فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان، وإن كان أحدهما موجوداً فحسب فإن كان هو الأول لم يكن حدث شيء وإن كان الثاني فقد بطل الأول وحدث الثاني، إلا أن صار الأول ثانياً وكذلك إن كانا معدومين لم يصير شيء منها الآخر بل يجوز أن يقال إن الماء صار هواء أعلى أن هبولى الماء.

خلقت [١٩٢] صورة الماء و ليست صورة الهواء. فإذا ن قوله: «ان ادراكه غيره يوجب غيرية في ذاته» على هذا التفسير باطل.

- ٢ وقال ابو البركات: ان هذا القول لا يصح له معنى إلا بان يحمل على ان ادراكه الكثير يوجب تكثرأ في ذاته و هو فاسد، فإن من إدراك الكثير لا يوجب كثرة في ذات المدرك بل إضافاته إلى المدركات فلا ينثلم ذلك في وحدة ذاته. وأما تغيره بعلم المتغيرات فتقريره من وجهين: أحدهما ما قاله ارسطاطاليس و هو أنه ليس في العلة الاولى أن يفعل و يتغير، فجميع هذه حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانيّة. والوجه الثاني ما أذكره فيما تقدم من قول ابن سينا و الفارابي و الوجه الأوّل و هو أن الباري تعالى لا يفعل و لا يتغير حقّ، و أما أنه يتغير بعلم المتغيرات فتحكم من غير دليل. و قوله: «هذه حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانيّة» غير صحيح فإنّ تغير المعلومات و تغير العلم لا يكون تغيراً على أصله أيضاً، فإنّ العلم يكون لنفس الإنسان عندهم فتغيره يكون للنفس و الحركة يستحيل على النفس الإنسانيّة على قولهم فإذا لم يوجب علم الإنسان بالمتغيرات حركة نفسه لا يوجب علم الباري بها تغيراً في ذاته، كيف و يلزم على رأى ارسطاطاليس أن لا يتغير العلم بتغير [١٩٣] المعلومات. فأنه قال في المنطق «الظنّ لا يتغير بتغير المظنون» من موافقته للظنّ إلى مخالفته و أنه يتغير للمظنون لا للظنّ حيث وافق تارة ثمّ تغير فخالف، فإذا لم يغير تغير المظنون الظنّ كيف يغير تغير المعلوم العلم حتّى يتأدّى إلى تغير العالم.

- و أما حكمه على الله تعالى بالتعب و الكلال باتّصال معقولاته و كثرتها و خروجه من القوة إلى الفعل فحكم على الله تعالى بما يعرض لنا و ذلك فاسد، لأنّ أفعالنا تكون بالآت تضعف و تعجز بتكرّر الأفعال عليها و يسمّى ذلك «كلالاً» و العلوم الّتي تعترينا بكثرتها التعب و الكلال يحتاج إلى استعمال الرّوح الدّماغى و تحريكه و هو جسم بخارى لطيف يتحلّل سريعاً بالحركة فيضعف و يكلّ عن التّصرف في العلوم. و الله تعالى منزّه عن الآلات و استعمالها في أفعاله و علومه.

- و قوله: «فإن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها أيضاً» قياس أفعال الله بأفعالنا، فإنّ إبصارنا بالأفضل تكون أولى من إبصارنا الأحسن، لأنّ إبصار الأحسن

تشغلنا عن إِبصار الأفضل، والله تعالى لا يشغله شأن. ثمّ الاخسن بالقياس إلينا و في الأشياء الثّافية لطباعنا المنافرة لحواسنا والله تعالى برئ عن [١٩٤] الطّباع والحواسّ عال عن المباينة والمضادة وكلّ ما سواه مخلوقه ومملوكه ولا يضّرّه إِبصاره وإدراكه كما لا يضّرّه خلقه وإيجاده. فلمّا خلق الكلّ ولم يكن خلق بعضه أفضل من خلق بعض كان الأبصار كذلك.

قال: وكماله إذ كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته فإنّها أفضل الموجودات. أقول: أيّ كمال يكون لذات عزّته عن صفات الكمال على ما سبق بيانه وبالله التّوفيق. الفصل الرّابع في الكلام على شبههم في نفى علم الله تعالى إلّا بالكلّيات.

أجمع ما قيل في هذا المعنى من الشبه ما ذكره ابن سينا في كتاب الشّفاء وهو أنّه ليس يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء وإلّا فذاته أمّا متقوّمة بما يعقل فتكون متقوّمة بالأشياء و أمّا عارضاً لها أن يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كلّ جهة، أذ لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير وذلك محال، ولأنّه مبداء كلّ موجود فيعقل من ذاته ما هو مبداء له وهو مبداء للموجودات الثّابتة بأعيانها والكاينة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسّط ذلك لأشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها حتّى يكون يعقل [١٩٥] منها تارة انها موجودة و تارة أنّها معدومة، ولكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصّورتين ينفي مع وجود الثّانية، فيكون واجب الوجود متغيّر الذّات.

ثمّ إنّ الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها ممّا لا يتشخّص فلم يعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيّلة. ونحن قد بيّنا في كتب اخرى أنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورة خيالية فإنّما ندركها بآلة سحرية، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له فكذلك كثير من التّعقّلات بل واجب الوجود أمّا يعقل كلّ شئ على نحو كلّ، ومع ذلك لا يعزب عنه شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرّة في السّموات والأرض. وهذا من العجائب.

وقال أيضاً في كتاب الإشارات من وجوه تغيّر الصّفات للأشياء مثل أن يكون الشئ

عالمًا بأنَّ شيئاً معدوم ثمَّ يحدث الشَّيْءُ فيصبر عالمًا بأنَّه موجود فتتغيَّر الإضافة والصفة
المضافة معاً فإنَّ كونه عالمًا بشيْء ما تختصُّ الإضافة به حتَّى أنَّ العلم بالمقدِّمة لا يكون علماً
بجزئى بجزئى تحتها بل يكون العلم بالنتيجة اللازِمة عنها علماً مستأنفاً [١٩٦] يلزمه إضافة
مستأنفة و هيأة للنفس مستجدَّة التغيُّر لها إضافة مستجدَّة يستحيل أن يتبدَّل علمه.

ثمَّ قال: فواجب الوجود وجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتَّى يدخل فيه
الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغيَّر. بيانه أنَّ الله تعالى يجب أن يكون
قبل حدوث الكسوف عالمًا بأنَّه ليس كسوفاً ثمَّ إذا حدث الكسوف فإمَّا أن يبقى علمه كما
كان فيكون جهلاً وإمَّا أن يصير عالمًا بأنَّ الكسوف كائن فيكون قد حدث له علم فيكون
محلاً للحوادث وكلاهما محال. فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه العالى على
الزَّمان، فإنَّ الجزئيات قد تعقل كما تعقل الكلِّيات مثل أن يعقل كسوف جزئى على وجه
كلِّ بسبب يوافي أسبابه واحاطة العلم بها وذلك غير إدراكه الذى يحكم فيه أنَّه وقع الآن
أو قبله أو بعده ومثل أن يعقل أنَّ الكسوف الجزئى يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما
فى وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا. ثمَّ ربَّما وقع هذا الكسوف ونحن لا نعلم أنَّه وقع أو
لم يقع لأنَّ هذا إدراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله وذلك الأوَّل
[١٩٧] يكون ثانياً الذَّهر كلُّه وإن كان علماً بجزئى لأنَّ من يعقل أن يبين كون القمر فى موضع
كذا وكونه فى موضع كذا يكون كسوف معيَّن فى وقت بين الوقتين محدود ويكون عقله ثابتاً
قبل الكسوف ومعه وبعده.

أقول هذا كلُّه بناء على أنَّ لكلَّ معقول بل مدرك صورة صورة فى النَّفس على حدة.
قد قال فى كتاب الإشارات أيضاً: إدراك الشَّيْء هو أن يكون حقيقته متمثِّلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك ودلٌّ على أنَّها مثال حقيقته لا عين حقيقته بما لا حاجة إلى ذكره. و
بيان أنَّ الشَّيْء المقارن للمادة وهو الجسم والمقارن لعوارض المادة وهو الصُّورة المحفوظة من
الجسم المدرك بالحسِّ فإنَّه إمَّا يكون مدركاً فى الباطن بشكلٍ ومقدار ومع لون ووضع و
هى من عوارض المادة وأراد بالمعقول ما هو مجرد عن المادة وعوارضها إمَّا بذاته وإمَّا
بتجريد العقل إيَّاهها كالإنسان الكلِّ مثلاً.

قال: كل إدراك جزئى يكون بآلة جسمانيّة أمّا المدرك بالحواس الظاهرة فالأمر فيه سهل فإنّها أمّا تدرك مادامت الموادّ حاضرة والجسم إنّما يكون حاضراً عند جسم لا عندما ليس بجسم، فإنّ الشئ الذى ليس فى مكان لا يكون له نسبة إلى الشئ [١٩٨] المكانى فى الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع إلّا مع قرب أو بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلّا أن يكون المحضور جسماً أو فى جسم. و أمّا الصّور المقارنة لعوارض المادّة فإنّها يدركها قوّة الخيال بأن ترتسم فى جسم ارتساماً مشتركاً فيه بين القوّة والجسم مثل الصّورة المدركة بالخيال من صورة زيد على شكله ووضع بعض أعضائه من بعض. فنقول إنّ تلك الأعضاء والجهات يجب أن ترتسم فى جسم فإنّ أعضائه اليمنى تقع فى الخيال بجانب منه متميّز عن الجانب الذى يقع فيه الأعضاء اليسرى فيكون محلّ ارتسام أحدهما غير محلّ ارتسام الأخرى فيكون محلّ الارتسام منقسماً فيكون القوّة منقسمة بانقسام ما هى فيه فتكون جسمانيّة والصّورة مرتسمة فى جسم.

هذه شبهة ابن سينا فى أنّ الله تعالى عن قوله: «لا يحيط علماً بالجزئيات». ١٢
والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول إن كان يلزم من تعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء أن يكون ذاته متقدّمة بالأشياء أو عارضة له أن يعقل وجب أن يلزم ذلك من كونه علّة أولى للأشياء، وإن لم يلزم من ذلك لا يلزم من هذا. [١٩٩] ثمّ هذا القول فاسد فإنّ تقوّم العاقل بما يعقله محال ولزوم كونه غير واجب الوجود من كلّ جهة من كون تعقل الأشياء عارضاً له غير مسلم، فإنّ كونه غير واجب الوجود من كلّ جهة لا معنى له فإنّ الدليل على أنّه واجب الوجود بذاته أى لا علّة لوجوده أو وجوده دائم لا يزول البتّة فبان يعرض لذاته إضافة بالعلم أو الخلق إلى معلوماته أو مخلوقاته لا يخيل واجبيته بذاته على المعنى الذى ذكرناه. وأمّا أنّه لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال فإنّه يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل يلزم عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير فجميع ذلك يلزم عن كونه علّة لغيره فلو لم يضر ذلك لم يضر هذا.

ثمّ لم لا يجوز أن يكون للبارى تعالى هذه الحال التى هى إضافة علمه إلى معلوماته وما الحجة على إمتناعه، بل قام الدليل على أنّه تعالى يعلم مخلوقاته فيلزم أن يكون له هذه ١٣

الحال و العالم لا ينفعل عن المعلوم و لا يستحيل تعلمه إياه و لا يتأثر منه بأن يعرض له إضافة إليه. و سزیده بياناً من بعد. فقولہ: «فيكون لغيره فيه تأثير» باطل على أنه يقول علم البارى تعالى ذاته و علمه غيره إضافة لذاته إليه خارجة عن ذاته فلا يكون [٢٠٠] لتلك الإضافة و لا للمضاف إليه تأثير في ذاته.

قال: و لأنه مبدء كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدء له و هو مبدء للموجودات الثامة بأعيانها و الكاينة الفاسدة بأنواعها أولاً و يتوسط ذلك لأشخاصها.

أقول: أولاً هذا القول مخالف لرأيه فإنه تعالى عنده مبدء العقل فقط و ماسواه من الموجودات يلزم عن غيره. فإن لزم عن صدور شئ عن شئ من غير قصد منه إلى صدور عنه أن يعلمه و جب أن يعلم البارى تعالى العقل الأول لأكل الموجودات و اما ما يصدر عما صدر عنه يكون صادراً عنه فإنما يكون كذلك إذا كان المتوسط آلة للفاعل في الإصدار و عنده الصادر عن كل عقل يكون لازماً عن جهة منه حاصلة في ذاته لا من جهة مبدائه فلا يكون آلة للبارى تعالى في إصدار ما صدر عنه فلا يكون الصادر عنه صادراً عن البارى تعالى.

فإن قيل: إذا عقل ذاته عقلها مبدء للعقل وإذا عقل العقل الأول عقله مبدء لعقل ثان فيلزم و هو مبدء لعقل ثالث و فلك و نفس فيعقله كذلك فيلزم أن يعقل الثالث كما هو و كذلك إلى جميع الموجودات.

قلنا: كونه عاقلاً ذاته مبدء لعقل أول غير كونه عاقلاً لجميع الموجودات بالوسائط، و كونه عاقلاً لجميع الموجودات بالوسائط و كونه عالماً لجميع الموجودات بالوسائط مخالف لمذهبه فإنه [٢٠١] قال: «إنه واحد من جميع الجهات فلذلك لا يصدر عنه إلا واحد» فلو كان عاقلاً لجميع الموجودات بالوسائط كان عاقلاً لها مطلقاً فكان يجب أن يصدر عنه جميع الموجودات لا بالوسائط، لأن تعقل الموجودات لا يحصل له بعد وجودها بل إذا كان عاقلاً ذاته مبدء لعقل هو مبدء لعقل ثان هو مبدء لعقل ثالث و هكذا إلى آخر الموجودات كان عاقلاً بعقله ذاته جميع الموجودات بلا واسطة. و أيضاً إذا كان عقله ذاته عين ذاته عنده كيف يكون عين ذاته عاقلاً لجميع الموجودات. و سيجئ هذا الكلام في الباب الأخير.

ثم أقول: أنه جعل الموجودات قسمين تامة و كائنة فاسدة و قال: أنه تعالى مبدء
 للموجودات التامة بأعيانها و للكائنة الفاسدة بأنواعها و بتوسط ذلك لأشخاصها. وكل
 ذلك فاسد لأنه إما أن يعنى بالموجودات التامة العقول و النفوس و بالكائنة الفاسدة
 الأجرام و الأعراس فيكون قد جعل الأفلاك و الكواكب من الكائنات الفاسدات و عنده
 لا يجوز على الأفلاك و الكواكب الكون و الفساد، و اما ان يعنى بالتامة العقول و النفوس و
 الأفلاك و الكواكب و بالكائنة الفاسدة العناصر فلا يجب تخصيص الكائنة الفاسدة بتعقلها
 تارة مجردة عن المادة [٢٠٢] و إدراكها مقارنة لها أخرى فإن الأفلاك و الكواكب أيضاً إن
 عقلت بما هي مجردة عن المادة لم تعقل بما هي أفلاك و كواكب لأنها ليست افلاكاً و كواكب
 بما هيئاتها المجردة عن المواد بل بالمشخصات التي يحصل لها بمقارنتها للمادة و إن أدركت بما
 هي لم تكن معقولة لكونها جزئية.

ثم أقول: أنواع الكائنة الفاسدة كلياً لا وجود لها في الأعيان فلا يصح أن يقال إن
 البارئ تعالى مبدء لوجود ما لا وجود له في الأعيان. و لهذا كان قوله: «أنه مبدء
 الأشخاص الكائنة الفاسدة بتوسط أنواعها» فاسداً لأن ما لا وجود له في الأعيان كيف
 يكون واسطة لوجود موجودات في الأعيان. و اما لا يجوز أن يكون البارئ تعالى عاقلاً لهذا
 المتغيرات مع تغيرها فيعقل تارة منها أنها موجودة و تارة منها أنها معدومة و لكل واحد
 من الأمرين صورة عقلية لا يبق مع وجود الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات. و
 قوله: «يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً» يدخل فيه الآن و الماضي و
 المستقبل فيعرض لصفة ذاته أن يتغير.

و تقريره لهذا الكلام بأنه إذا كان قبل حدوث الكسوف عالماً بأنه ليس كسوف ثم إذا
 حدث الكسوف فإما أن يبق علمه كما كان بأنه ليس كسوف [٢٠٣] و يكون ذلك جهلاً و أما
 أن يصير عالماً بأن الكسوف كائناً فيكون حدث له علم فيكون محلاً للحوادث فكونه
 جاهلاً و محلاً للحوادث محال. أما الجهل فظاهر و أما كونه محلاً للحوادث فلا أنه يلزم منه
 حدوثه كما يلزم حدوث الأجسام من كونها محلاً للحوادث فستدرك عليه من وجهين:
 أحدهما في لفظ العقل في قوله: «لا يجوز أن يكون البارئ تعالى عاقلاً لهذه المتغيرات مع

- تغيّرها فيعقل منها تارة إنّها موجودة و تارة إنّها معدومة» فإن ادراك أنّه موجود الآن وأنّه معدوم يكون علماً بجزئى فلا يسمّى عقلاً على ما هو مصطلح عليه عندهم وذلك لا يكون لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية بل إن كانت فيكون صورة ادراك جزئى. والثانى فى ٢ أنّه أثبت فى هذا الكلام للبارى تعالى علماً ورآه ذاته وجعله صفّة له ورآه ذاته فقال: «يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً» وقال: فيعرض لصفة ذاته ان تتغيّر و عنده علم الأوّل تعالى ذاته و ليس له صفة ورآه ذاته ثمّ يلزم على قوله انّ علم الله تعالى ذاته و لا ٤ صورة و لا مثال للمعلوم فى ذاته و علمه بالموجودات الكثيرة اللازمة لذاته إضافات لذاته خارجة عن ذاته فلم يلزم عن ذلك كثرة فى ذاته فلا يجوز أن يكون كذلك علمه [٢٠٤] بالمتغيّرات فيكون هناك إضافات لذاته إليها و لا صورة لها فى ذاته فلا صور لها فى ذاته ٦ فلا يلزم من تغيّرها تغيّر فى ذاته و لا فى صفة لذاته بل إنّما يلزم من ذلك تغيّر فى إضافات لذاته.
- ثمّ أقول على ما هو الحقّ من أنّ علمه تعالى صفة له ورآه ذاته لا يلزم من تغيّر المتغيّرات ١٢ تغيّر فى علمه فإنّما إن فرضنا إنساناً يعلم أنّه ليس فى الحال كسوف ثمّ بعد كذا ساعة يكون كسوف ثمّ يأخذ فى الانجلاء و يتمّ بعد كذا ساعة و علمنا أنّ علمه كذا يبقى مستمراً فى الزّمان المفروض على حاله من طرّو غفلة أو اشتغال بشيء آخر عليه إلى وقت تمام الانجلاء ١٥ كان ذلك الإنسان عالماً بعدم الكسوف فى وقته و انجلاء القمر فى وقته بعلم واحدٍ مستمرّ من أوّل الوقتين إلى الثّانى من غير أن يحدث علم فى وقتٍ، بعد وقتٍ و فرض آخر الزّمان علمه الواحد هى ما قبل الكسوف و عند وجوده و ما بعده لا يوجب تجزئة العلم و اختلاف ١٨ اجزائه فإنّ تجزئة الزّمان من اعتبارات الذّهن فلا يصير العلم الواحد بها منقسماً، وذلك كما أنّ الذّهن يحكم بكون الجسم الواحد المتّصل منقسماً و لا يصير بذلك ذلك الجسم فى الوجود منقسماً فكذلك العلم الواحد لا ينقسم بفرض أقسام زمانه، فإذا كان [٢٠٥] لا يلزم ٢١ من هذا الفرض غير المحال تغيّر علم الإنسان مع تغيّر معلوماته فلان لا يلزم التغيّر فى العلم الأزلى الدّائم المقدّس من أن يطرأ عليه عقله العالى على أن يشغله شأن عن شأن بتغيّر فى معلوماته كان أولى. بيانه انه تعالى قد أحاط فى الأزل علماً بجميع ما أرادته بإرادته الازليّة ٢٣

أن يحدثه من الأجسام و أعراضها و أفعالها و أحوالها كلاً في وقته على حسب إرادته في الأزل و علمه ذلك دائم باق على ما كان ابد الدهر فلا يلزم أن يكون فيه تغير و تبدل بتغير مخلوقاته و تبدل معلوماته.

٢

و قد قال ابن سينا في علمه الكليّ ما يوافق ما قلنا في علمه المحيط بالحوادث الزمانيّة من كونه دائماً باقياً و هو أنّه يجب أن يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه العالى على الزمان و هو أن يعقل الجزئيات كما يعقل الكلّيات، و مثل ذلك الكسوف جزئى يعقله على وجه كليّ و ذلك بأن يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا و كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقت ما بين الوقتين معيّن يكون عقله ذلك ثابتاً قبل الكسوف و معه و بعده، فجوّز ثبات الكاين ممّا قبل الكسوف إلى ما بعده فلم لا يجوز أن يثبت علمه المحيط بالجزئى ممّا قبل الكسوف إلى ما بعده يكون بعضه مطابقاً [٢٠٦] لحال ما قبل الكسوف و بعضه لحال ما معه و بعضه لحال ما بعده و الكلّ علم واحد لم يحدث منه شئ بعد شئ كما يكون في العلم الكليّ الذى ذكره، فإنّ العلم من حيث هو علم لا يختلف فيما يرجع إلى جواز الإثبات و إمتناعه.

١٢

ثمّ الدليل على إحاطة علمه تعالى بالجزئيات وجود الإحكام و النّظام في جميعها عموماً و في اشخاصها خصوصاً و حتّى في أجزائها و اجزآء اجزائها إلى ما يبلغ في الدّقة مبلغاً تعجز قوّة البشر عن إدراكه فإنّ في كلّ واحد منها حكمة بالغة و إحكاماً تاماً لا يمكن أن يوجد مع ذلك ممّن لا علم له بمواقعها و لا وقوف على دقايقها و قد استنبط مصنفوا كتب طبائع الحيوان و منافع الأعضاء انموذجاً من ذلك.

قال: الفاسدات ان عقلت بالماهيّة المجردة و بما يتبعها من المعانى الكليّة لم تعقل بما هي فاسدة و إن ادركت بما هي مقارنة للمادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيّلة.

١٨

أقول: أنّه ليس كلامنا في أنّ البارى تعالى هل يعقل الموجودات أم لا حتّى يستقيم كلامه أنّ الفاسدات ليست معقولة، بل الكلام في أنّه يعلم الجزئيات و الأمور الحادثة و ليس فيما ذكر دليل على أنّه لا يعلم شيئاً من الجزئيات.

٢١

ثمّ أقول: موجودات العالم قسمان: أثيرية و عنصريّة، و الأثيرية مقارنة [٢٠٧] للموادّ كالعنصرية فلم وجب تخصيص العنصريّة بتعقلها تارة مجردة عن الموادّ و إدراكها مقارنة لها

١٣

أخرى فإن الأثيرية إن عقلت بما هي مجردة عن المادة لم تعقل بما هي أثيرية فإنها بما هي أثيرية مقارنة للمواد، وإن عقلت بما هي مقارنة للمادة لم تكن معقولة.

ثم أقول: ما الدليل على أن الشيء المقارن للمادة أو عوارضها يكون إما محسوساً أو متخيلاً. وقوله: «كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما يدركها بآلة متجزية ظاهرة» يحتمل أن يراد به أن الآلة المتجزية آلة لنا في إدراك الصورتين لا أنها هي المدركة وهو حق لكنه غير نافع له وقرينة لفظه يدل على أن المراد أنها المدركة والقول على هذا المحمل باطل. قال: أما المدرك بالحواس الظاهرة فالأمر فيه سهل.

أقول: لا بل هو ممتنع فإنه يمتنع أن يكون مدرك المحسوسات والمتخيلات جسماً أو قوة في جسم، وقد قرّر ذلك أبو البركات في كتاب المعتبر والشيخ الإمام الاجل شرف الدين محمد المسعودي دامت أيتامه في كتاب المباحث والشكوك واستوفينا الكلام في تقريره وأنا أذكر من ذلك ههنا طرفاً كافياً.

فأقول: يستحيل أن يكون المبصر متناً جسماً أو قوة في جسم فانا نبصر بنظرة واحدة جسماً هو أكبر من جملة بدننا [٢٠٨] ولو كان المبصر جسماً أو قوة فيه لكان إنما يبصر بصورة له مرتسمه في ذلك الجسم مساوية في المقدار للجسم المبصر إذ يستحيل أن يكون الصورة أصغر من الجسم المبصر لأن المقدار الأكبر يستحيل صورته في محل صغير وأن ترسم الصورة التي هي أكبر من بدننا في جزء من دماغنا ويستحيل أن يكون المبصر قوة في جسم لئيل ذلك فإن القوة تقدر بقدر محلها وذلك يستحيل أن يكون حافظ الصورة المحسوسة جسماً أو قوة فيه لأن تلك الصورة تكون مرتسمة في حافظها على مقاديرها التي أدركت عليها بدليل أنه إذا أدركت مرة أخرى وقد صارت أكبر وأصغر مما أدركت عليه أو لا أدركت التفاوت بينها ولو لم يكن مقدارها الأول محفوظاً لما أدرك التفاوت وإذا كانت الصورة المحسوسة مرتسمة في حافظها على ما احسب وقد بينا أنها تكون محسوسة على مقاديرها في الأعيان وقد تبلغ الصورة المحفوظة بكثرتها وعظم مقاديرها مبلغاً لا يسمع مقاديرها بلدة بل بلاد كثيرة فقد يحفظ شخص واحد صورة بلاد وبراى وجبال كثيرة على مقاديرها فضلاً عن سائر المبصرات من الحيوانات والأشجار والثمار والنبات و

غيرها مما يعسر حصرها [٢٠٩] وعن المسموعات والملموسات والطعوم والزوايح فكيف يسعها جزء من بدننا حتى يكون خزانة لحفظ جميعها.

٢ فإن قيل: للصورة المرتسمة في المبصر الحافظ ممّا تكون صغيرة بحيث يحتمله الجسم و
المبصر و الحافظ و يكون لكلّ مقدار خارجي قدر من الصورة بحسبه في الجزء المبصر و
الحافظ يدلّ عليه فيكون للمقدار الأكبر صورة كبرى و للمقدار الأصغر صورة صغرى و
٦ الحس المشترك مجهول على أن يدرك من الصورة المحسوسة و المحفوظة مقدار هما الخارجى.
قلنا: إن كان المقدار الخارجى يعرف من المقدار المأخوذ عنه بطريق الاستدلال من
مقدار الصورة على مقدار ما هى صورته لوجب أن يكون قد عرفنا أولاً مقداراً معيناً
٩ لصورة جسم معين حتى نقيس عليه مقادير أجسام أكبر و أصغر منه بالنسبة إليه، ونحن
لا نشك في أننا كنّا نرى المبصرات و نحفظ صور المحسوسات قبل ان كنّا نعرف شيئاً من ذلك.
و اما الحس المشترك فلا يجوز أن يكون مجبولاً على المستحيل و قد ذكرنا أن إدراك الجسم
١٢ العظيم بصورة له صغيرة مستحيل، ثم على وجود الحس المشترك إشكالات قوية ليس هذا
موضع ذكرها. ثم هب أن الجسم العظيم يدرك بصورة صغيرة محلّها جزء من الدماغ [٢١٠]
لكن يكون لعين البقّة أيضاً صورة فيه و يكون نسبة صورة عين البقّة إلى صورة الجبل
١٥ كنسبة ما بين مقداريهما في الخارج، فعلى هذه النسبة لا شك في أن صورة عين البقّة يكون في
الصغر بحيث يكون محلّها أصغر من جزء لا يتجزئ بكثير و هو محال الوجود.

و هذا الكلام في الصور المحفوظة أوسع محالاً فقد يكون من صور المحفوظة صور بلدة او
١٨ برية عظيمة يبعد نسبتها إلى صورة عين البقّة إلى حدّ يخرج إدراكه عن وسع البشر، و قد
يبلغ أيضاً كثرة المحفوظات حدّاً إذا وزّع الجزء الحافظ عليها كان قسم كلّ صورة سبّا
أصغرها جزءاً منه مستحيل الوجود أو غير مدرك أصلاً فضلاً عن صورة هو محلّها. وأيضاً
٢١ يكون على هذا القول لغاية الحرارة و هى المحركة صورة محفوظة وكذلك لغاية البرودة فكان
يجب أن يحسّ بإحراق و يبرد في الدماغ لأنّ الدماغ يحسّ بالحرارة و البرودة فثبت أنّ
الإبصار و حفظ صور المحسوسة يمتنعان بقوة جسمانيّة و لا شك في أنّها موجودان فينا فهما
٢٣ إذن بقوة غير جسمانيّة و هى التى تسمّى «نفساً» و الفلاسفة يقولون بوجود النفس و

بتعلقها بالبدن و تصرفها فيه و بشعورها بما تدركه الحواسّ إلّا أنّهم قالوا ان جميع القوى البدنية فايضة من النفس على أعضاء و المدركة منها تدرك [٢١١] و توصل ما أدركته إلى النفس فيلزم أن يكون النفس و هي غير جسمانية تدرك الصّورة الّتي تدركها الحواسّ. ٣
ثمّ إذا كانت النفس تدركها فما الفائدة في إدراك شئ آخر قبلها فإنّ المقصود إدراكها فإنّها المتصرّفة في البدن و المحافظة لمصالحها و الكاسبة للعلوم الكلّية من الإدراكات الجزئية على قولهم، فيجب على هذا أن يكون الأمر في هذا على ما قاله ابو البركات و هو أنّ النفس هي المبصرة و السّامعة و اللامسة و الشّامة و الذّائقة و المحافظة و المتذكّرة و المتوهّمة و العالمة بالجزئيات و الكلّيات و أنّ العين و الاذن و غيرها من الحواسّ الّآت لها في الإدراكات لا أنّها تدرك على ما ذكر في الكتابين مشروحاً. و يدلّ على أنّ النفس تدرك الجسمانيّات أنّهم قالوا أنّها تدرك الكلّيات المنتزعة من الجزئيات الجسمانيّة و لو لم تدركها لم يمكنها انتزاع الكلّيات منها لأنّها إنّما تجعلها كلّيات بتجريدها عن علايق الموادّ فوجب أن يكون قد أدركها مقارنة لعلايق الموادّ و أدركت علايق الموادّ حتّى أمكنها أخذ أحد المقترنين عن الآخر لأنّه لا يمكن هذا العمل ما لم يدرك.

فإن قيل: النفس لا تدرك صور الجزئيات لكن القوى [٢١٢] الدّماغية ترفعها إليها و تنتزعها هي منها ثمّ تجرّدها عن علايق موادّها. ١٥

قلنا: كيف يرفع القوى الصّور مجرّدة عن علايق الموادّ أم مقارنة لها فإنّ رفعها مخالطة لعلايق الموادّ فالنفس تدركها كذلك ثمّ تجرّدها و إن أدركتها مجرّدة فإنّما أن يكون قد جرّدها القوى أو النفس، و تجرّيد القوى لم يقل به أحد لأنّه يلزم أن يكون القوى الجسمانيّة مدركة للكلّيات فتتقسم الكلّيات بأنقسام محال القوى على ما قالوا و ذلك ينقض قاعدة من قواعدهم. و إن جرّدها النفس فإنّما أن تكون قد جرّدها بعد الارتفاع إليها فتكون قد أدركتها غير مجرّدة، و إنّما أن تكون قد جرّدها قبل الارتفاع فتكون قد أدركتها أيضاً غير مجرّدة. و كذلك القول إذا كانت النفس انتزعت الصّور. فعلى الأحوال كلّها يلزم من قولهم: «إنّ النفس تعقل الكلّيات» أن تكون مدركة للجزئيات المقارنة لعلايق الموادّ.

ثمّ إنّ الصّور لا يكون في نفسها كلّية و لا جزئية و إنّما النفس تجعلها كلّية بعد إدراكها ١٣

- باعتبار جواز وقوع الشركة في معناها و جعلها باعتبار امتناع وقوعها وقوع الشركة في معناها أمر خارجي عن معناها يلحقه الذهن به فالصورة المدركة ليست في [٢١٣] ذاتها لا كلية ولا جزئية وهي التي توصف بالكلية. فالنفس إذا أدركتها فقد أدركت ما هي كلية و جزئية، فدرك الكلّي مدرك الجزئي وكذلك مدرك المعقول مدرك المحسوس، فإنه ما لم يدرك الإنسان الجزئي لم يمكنه تصوّر الإنسان الكلّي، فدرك المعقول يكون قد أدرك المحسوس. و الأدلة على أنّ القول بكون القوى الجسمانية مدركة للجسمانيّات و كون النفس غير مدركة لها باطل كثيرة قد ذكرت في الكتابين.
- فنها ما ذكره الإمام شرف الدين وهو أنّ حفظ صور المعاني كالعداوة والصداقة غير مفهوم فكيف للعداوة صورة، وإن كانت فكيف يبق حتى تتذكر بعد الذهول عنها وكذلك ضروب الأصوات كيف تكون وكيف يكون للأصوات صور حتى يبق.
- ومنها أنّ النفس لو لم تعرف معدن حفظ الصور المحسوسة ومعدن حفظ المعاني لم يمكنها إدراك الصور المخزونة فيها عند تذكرها فيكون قد عرفت الشئ الجسمانيّ لأنّه إمّا أن يكون جزءاً من الدماغ أو جزءاً من الروح أو قوة فيها وكلّ واحد منها جسمانيّ فثبت أنّ الجوهر غير الجسماني يدرك الجسماني.
- وأما قوله: «إنّ المحسوسات إمّا تدرك إذا [٢١٤] كانت موادّها حاضرة والجسم لا يكون حاضراً عنده النفس بجسم» إلى آخر ما قاله هيئنا فاستقرأنا قص لا يصحّ التمسك به على تقدير صحّة مقدّماته، فإنّ الإنسان وكلّ ما عرفناه من الحيوانات إذا كانت تدرك المحسوسات عند حضور موادّها لم يجب من ذلك أن يكون كلّ حيوان أو كلّ مدرك لها إمّا يدركها عند حضور موادّها، ومثال التمسك في تحريك الفكّ مشهور وابن سينا قد حكى عن جالينوس أنّه قال: حصلت جيف من ملحمة وقعت بناحية لم يكن بها رخم فجأتها الرخم من موضع كان بينه وبين تلك الناحية من البعد ما لا يتصوّر الرؤية و وصول النتن فيه فتكون الرخم قد أدركت الجيف المحسوسة من دون حضور موادّها. ونحن نجد نوعاً من الكلاب إذا توارى التدرّج في الحشيش بحيث لا يراه أحد ولا البازي خلّى عنه فأخذ يمشي على صوت التدرّج حتّى يصل إلى رأسه، وهو أيضاً إدراك للمحسوس من غير حضور

مادّته. وقد سمعت أمثال هذا من إدراك الكلاب وغيرها من الطيور والهوامّ المحسوسات مع بعد ما بينها وبين مدركها ما يكثر التعجب منه ولا يصدق به من لم يشاهد مثله فصَحَّ أن هذا الدليل إن صحَّت مقدّماته فاسد.

ثم أقول: هب أن المحسوسات إنّما [٢١٥] تدرك عند حضور موادّها لكن حضورها شرط عند آلة المدرك وهي جسمانيّة لما ذكرنا أنّ الحواسّ آلات للنفس في إدراك المحسوسات فلم يلزم من ذلك أنّ مدرك المحسوسات يكون جسمانيّاً، فبطل قوله: «إنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورة خياليّة فإنّما تدركها بآلة متجربة» بقى قوله: «كما إنّ كثيراً من الأفاعيل نقض له فلذلك كثير من التعلّلات» وهو تحكّم محض، فإنّه لم يبيّن أىّ الأفاعيل كذلك ولم يدل على انه ان كان كثير من الافاعيل نقضاً له وجب أن يكون كثير من التعلّلات كذلك. فإن أراد بالكثير من الأفاعيل ما ذكر في الحجة المنقولة عن ارسطاطاليس وهو أن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها فقد فرغنا عن الجواب عنه، فإن أراد غيرها وجب أن يبيّنها ليجيب عنها، فبطل إذن جميع ما ذكرنا من الأدلّة على أنّ مدرك المحسوسات وحافظها يجب أن يكون جسمانيّاً، وصحّ أنّهما من أفعال نفسنا الّتي هي جوهر غير جسمانيّ.

فإن قيل: قد قلتم إنّ ارتسام الصّورة المحسوسة في جسم أو قوّة فيه مستحيل من جهة مقاديرها في بعض ومن جهة كون بعضها مؤثراً في محلّها كالمبرد والمحرق ومن جهة أن لا يكون لبعضها صورة كيف ترتسم تلك الصّورة مع هذه التّخيلات في الجوهر غير الجسمانيّ إذ لا بدّ في الإدراك من حصول صورة للمدرك في [٢١٦] المدرك كما بين ذلك في موضعه.

قلنا: أمّا أولاً فهذا الاشكال كما يلزمنا يلزمكم فإنكم أيضاً تقولون إنّ النفس تدرك هذه الصّور لكن بعد ما أدركتها قواها الفايضة عنها على الآت جسمانيّة، وقد بيّنا أنّ إدراك القوى إيّاها مع أنّه غير مقيّد مستحيل وبقى إدراك النفس أنّه كيف يكون، وقد بيّنا أنّه لازم بيانه علينا وعليكم.

وأمّا ثانياً فأقول: الاستحالة تلزم من كون محلّ الصّور ذا مقدار ومتأثراً من المؤثّرات فيكون قابلاً لصورة ذات مقدار لجسم ذي مقدار فيستحيل أن يرسم فيه صورة كثيرة

مطابقة لجسم كبير، أو يصير الجسم الكبير مدركاً لصورة له صغيرة وأن يرتسم فيه صورة جسم مؤثر وهو لا يتأثر به وأن يرتسم فيه صورة ما لا صورة له. أمّا إذا لم يكن المدرك ذا مقدار ومتأثراً لم يلزم من إدراكه المحسوسات هذه الوجوه المخيّلة.

وقوله: «كيف يرتسم في النفس هذه الصورة» سؤال غير صحيح، بل أن يقال: «كيف تدرك النفس المحسوسات» ومع ذلك غير لازم، فإنّ «كيف هو» إنّما يسأل به عمّاله مثل وشبيهه فيجاب به أنّه مثل ذلك وشبيهه. وكما لا يصحّ أن يقال: «كيف يكون موجوداً» غير مشار إلى جهته وغير متحيّز أو قائم بمتحيّز وكيف يتعلّق ما ليس بجسم ويتصرّف فيه [٢١٧] كذلك لا يصحّ أن يقال: كيف يكون إدراك ما ليس بجسم المحسوسات، لكن العقل يدلّ على وجود جوهر غير جسمانيّ يتصرّف في البدن ويدرك الكلّيّات والمجزئيّات والمعقولات والمحسوسات وينظر في عواقب الأمور ويعدّ لحفظ مصالح البدن آلات تجلب إليه المنافع وتدفع عنه المضارّ. فإن لم يهتد إلى أنّه كيف يكون ذلك لأنّه لا يكون له كيف. ثمّ إذا حصلت المعرفة بوجود النفس وأحوالها وأفعالها. فإن سئل عن وجود الباري تعالى غير مشار إلى جهته وعن علومه وسائر صفاته وأفعاله أنّه كيف يكون قبل كما يكون وجود نفسنا وعلومها وصفاتها الآخر وأفعالها لا على تشبيهه لذاته تعالى وصفاته وأفعاله بنفسنا وصفاتها وأفعالها فقد تعالت ذاته وصفاتها عن المثل والتشبيه. وكيف يماثل المخلوق الخالق ويناسبه أو يقاربه بل على معنى أنّه إذا ثبت وجود موجود قائم بنفسه غير متحيّز ولا مشار إلى جهته وهو يدرك المحسوسات ويتصرّف في الأجسام على حسب إرادته كذلك يكون وجود خالقه وعلمه وإيجاده العالم الجسمانيّ وتصرفه فيه على مقتضى مشيئته وعن هذا قال: «من عرف نفسه عرف ربّه».

فإن قيل: قد استدللتم على إحاطة علم الله تعالى [٢١٨] بالجسمانيّات من إدراك نفوسنا إيّاها وبينها بون بعيد، فإنّ إدراك نفوسنا الجسمانيّات يكون بالآلات جسمانيّة كالعين والأذن وغيرها ووجود تلك الآلات لله تعالى محال وإدراك الجسمانيّات من دون تلك الآلات محال، فإنّ الإبصار لا يمكن إلاّ بالعين على خلقتها المعيّنة وتركيبها من أجزاء على صورها وأوضاع فيما بينها لكل واحد منها أثر في الإبصار على ما بين في كتب التشريح و

مناقع الأعضاء و على هذا قياس الحواس الاخر، فإذا لم يكن تلك الآلات لم يكن إدراك المحسوسات.

قلنا: نحن لم نثبت علم الله تعالى و معرفته الجزئيات واسطة إدراك النفس و قياسه عليها، لكن اذعيتم استحالة إدراك الجسمانيات إلا بآلة جسمانية مطلقاً فيه بين ما يكون بآلة و ما يكون بغير آلة، و استندتم لإثبات دعواكم إلى ضروب من الشبه فأبطلنا تلك الشبه بأن يثبت أن ذلك الإدراك بآلات جسمانية محال و ذلك الإدراك حاصل فيكون المدرك غير جسماني.

ثم إذا ثبت إدراك غير الجسماني الجسمانيات علم أنه غير ممتنع فيكون إثبات ان الباري تعالى يجب أن يحيط علمه الازلي بكل ما يخلقه من أعيان الموجودات و يحدثه فيها من [٢١٩] الحوادث الزمانية باشتغالها على ضروب من الأحكام و فنون من الحكم يستحيل أن يؤخذ ما لا معرفة له بتفاصيلها على ما قرر قبل هذا. و أما النفس فمجبولة على أن تكون متصرفة في بدن يكون أعضاؤه الآت لها في أفعالها فتدرك و تتحرك و تفعل كل فعل بعضو مختص به و ليس لها قوة أن تدرك كل ما يصح أن تدرك بل أن تدرك كل ما يختص ببدن هو آلتها، و ذلك التخصيص يكون بحضور المدرك عند آلة مختصة بإدراك ذلك المدرك فيكون المدرك هو النفس لكن بآلة بدنية، و لو لا ذلك لما كانت هي نفس هذا البدن.

و أما الله تعالى فما أبعد من أن تقاس أفعاله بأفعال نفوسنا المستكملة بالبدن فإنه غير محتاج في كمال ذاته إلى العالم بل هو عالم قبل خلقه العالم بتفاصيل ما كان يريد أن يخلقه في العالم من الأعيان و الحوادث و أوقات حدوثها من غير آلة، إذ لو لم تكن آلة فبان احتاجت نفوسنا في إدراكها و سائر أفعالها إلى الآت لا يجب من ذلك أن يكون علم الله تعالى محتاجاً إلى الآلات. فثبت أن الله تعالى عالم بكل شيء كلي و جزئي و معقول و محسوس و جسماني و غير جسماني و زماني و غير زماني [٢٢٠] و قد اثبتنا فيما قبل أنه مريد قادر حي خالق سميع بصير متكلم فلا يكون وجود العالم لازماً عن ذاته بلا قصد إلى إيجاد و إرادة لإحداثه.

الباب الخامس في الكلام على مقدمات ألزموا منها ترتيب وجود موجودات العالم في

الأزل وعلى كيفية ذلك الترتيب في فصول:

الفصل الأول في ذكر تلك المقدمات وحكاية ما أُلزموا عنها من ترتيب الوجود. فمن

تلك المقدمات أَنَّ الله تعالى واحد من كلِّ وجه وقد ذكرنا حجَّتهم على ذلك.

ومنها ان الواحد لا يصدر منه الا واحد. وقال لإثباته: إِنَّ لا علةَ ما بحيث يجب عنهاب

وأذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفين في المفهوم مختلفي الحقيقة فإمّا أن يكونا

من مقوماته أو من لوازمه، فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جدعاً فينتهي إلى حيثين من

مقومات العلة مختلفتين إمّا للماهية وإمّا لأنه موجود وإمّا بالتفريق فكلّ ما يلزم عنه إثنان

معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة.

ومنها أن كلَّ جسم مركّب من هيوولى و صورة و دلّ على ذلك بإبطال كون كلِّ جسم

مركّباً من اجزاء لا تتجزّى لا كسراً ولا قطعاً ولا وهما وفرضا، وله ولهم على ذلك

حجج كثيرة لا حاجة إلى ذكرها [٢٢١] لما بيّنته في الفصل الثّاني وألزم من ذلك إمكان وجود

جسم ليس لإمتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحسّ. وقال: لكنّه ليس ممّا

لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال إمّا بفكّ وقطع وإمّا باختلاف عرضين

فيه كما في البلقة. وأمّا توهم وفرض ان امتنع الفكّ لسبب وإذا لم يكن للجسم تأليف من

آحاد لا يقبل القسمة واجب أن يكون أحد وجوه القسمة سبباً الوهمية لا تقف إلى غير

النهاية.

ثم قال: قد علمت ان للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك و

يعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف

بالأمرين، فإذا قوّة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئاته وصورته و تلك

القوّة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم و يوجد غيره، وعند عود

الاتصال يعود مثله متجدّداً.

ولعلّك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتّة و أنّه إمّا ينفصل

الجسم المركّب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للاتقسام إلّا الذي يقع فيها بحسب الفروض

والأوهام وما يشبهها. فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الفرضية والوهمية [٢٢٢] أو

الواقعة باختلاف عرضين قارّين كالسّود والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسّتين يحدث اثنيّية ما يكون طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر و
 ٢ طباع الجملة و طباع الخارج الموافق في النّوع و ما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتّصال الرّافع للاثنيّية الانفكاكيّة ما يصحّ بين المتّصلين و يصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرّافع للاتّحاد الاتّصالي ما يصحّ بين المتباينين،
 ٤ اللهم إلّا من عايق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زایل. فقد بان لك أنّ المقدار من حيث هو مقدار والصّورة الجرميّة من حيث هو صورة جرميّة مقارنة لما تقوم معه و تكون صورة فيه و يكون ذلك هيولاه.

١ و منها أنّ جسماً فلكيّاً لا يكون علة لجسم فلكي و لا صورة جسميّة علة لصورة و لا هيولاه و بين ذلك بحجّة فاسدة لا حاجة إلى ذكرها و إلى بيان فسادها لكون المطلوب منها حقّاً.

١٢ و بعد ذلك قال: فقد بان لك ان جواهر غير جسمانيّة موجودة و أنّه ليس واجب الوجود إلّا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس و لا نوع فتكون هذه الكثرة من [٢٢٣] الجواهر غير الجسمانيّة معلولة.

١٥ و قد علمت أيضاً أنّ الاجسام السّمائيّة معلولة لعلل غير جسمانيّة فتكون هي من هذه الكثرة. و قد علمت أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدءاً لاثنين معاً إلّا بتوسّط أحدهما و لا مبدءاً للجسم إلّا بتوسّط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأوّل منه جوهرأ من هذه الجواهر العقليّة واحداً و أن يكون الجواهر الاخر بتوسّط ذلك الواحد، و السّمائيّات بتوسّط العقليّة. و ليس يجوز أن تترتّب العقليّات ترتّبها و يلزم الجسم السّمائي عن آخرها لأنّ لكلّ جرم سمائي مبدءاً عقلياً إذ ليس الجرم السّمائي بتوسّط جرم سمائي، فيجب أن يكون الأجرام السّمائيّة تبتدى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقليّة من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السّماويّات. فن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ و جرم سمائي و معلوم أنّ الاثنين إنّما يلزمان عن واحد من حيثين و لا حيثي اختلاف هناك إلّا ما لكلّ شئ منها أنّه بذاته إمكاني الوجود و بالأوّل
 ١٣

- واجب الوجود، وأنه يعقل ذاته ويعقل الأوّل فيكون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده وباله من حاله عنده مبدء لشيء وباله من ذاته مبدء لشيء آخر. ولأنّه [٢٢٢] معلول ولا مانع من أن يكون متقوّماً من مختلفات، وكيف لا وله ماهيّة امكانيّة ووجود من غيره واجب.
- ٣ ثمّ يجب أن يكون الأمر الصّورى مبدء المناسب للصّورة و الامر الأشبه بالمادّة مبدء للكائن المناسب للمادّة، فيكون بما هو عاقل للأوّل الذى وجب به مبدء لجوهر عقلىّ و
- ٤ بالآخر مبدء لجوهر جسائىّ، ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة ومادّة جسميّتين، وليس إذا قلنا أنّ الاختلاف لا يكون إلّا عن اختلاف يجب أن يصحّ عكسه حتّى يكون الاختلاف الذى فى كلّ عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل إلى غير نهاية. فإنّك تعلم أنّ الموجب لا ينعكس كلياً فالأوّل يبدع جوهرأ عقلياً هو
- ٥ بالحقيقة مبدع وبتوسّطه جوهرأ عقلياً وجرماً سمائياً وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتّى تتمّ الأجرام السّمائيّة وتنتهى إلى جوهر عقلىّ لا يجب عنه جرم سماوى فيجب أن يكون هيوّل العالم العنصرىّ لازماً عن العقل الآخر ولا يمتنع أن يكون للأجرام السّماوية ضرب من المعاونة ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصّور. وأمّا الصّور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف فى [٢٢٥] هيوّلاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدء لاختلافها إلّا الأجرام السّماويّة.
- ١٥ وهذا حكاية ما ذكره ابن سينا فى كتاب الإشارات منقولة عن لفظه وقد وجب هيئنا عن كلّ عقل صدور عقل و جرم سماوىّ ولم يذكر صدور نفس كلّ فلك، وذكر فى كتبه الآخر أنّه يصدر عن كلّ عقل عقل ونفس و جرم فلك. وذكر فى التّهج العاشر من هذا الكتاب أنّ لكلّ فلك نفسين فقال: قد نّهت لأنّ الاجرام السّمائيّة لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى. ثمّ إن كان ما يلوجه ضرر من التّظنّ مستور
- ١٨ إلّا على الرّاسخين فى الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة الّتى لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادّها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا وإنّها تنال بتلك العلاقة كما لا ما حقّاً صار للأجرام السّمائيّة زيادة معنى فى ذلك. فعلى هذا يكون الصّادر عن كلّ عقل خلا العقل الأخير عقل و جرم سماوى ونفسان.
- ١٩

الفصل الثاني في تتبع ما قيل في بيان هذه المقدمات.

أما حجة التوحيد فقد تكلمنا [٢٢٦] عليها حين ما ذكرناها وبيّنا أنه لا يكون واجب الوجود بذاته إلا واحداً حتى يمتنع يكون لله تعالى صفة، ولا يصدر عنه ما يصدر عن علم بصدوره وإرادته لصدوره فيكون صدوره عنه تعالى على سبيل اللزوم، وإذا لزم عن شئ شيان مختلفان أحدهما مثلاً أو الآخر ب كانت الجهة التي يلزم عنها غير الجهة التي يلزم عنها ب فيكون الشئ الذي يلزم عنه شيان منقسم الحقيقة. وقد بيّنا أن الله تعالى يفعل ما يفعله عن علم به وإرادة له وإن علمه وإرادته صفتان قائمتان بذاته ورآه ذاته التي لا تركيب في حقيقتها فلا يمتنع عليه تعالى إيجاد الجسم مع تركبه من أجزاء لا تتجزى بل الشئ المركب من الجسميّة ومقومات آخر بل العالم المؤلف من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات عنها وما يقوم بكلّ جسم منها من الأعراض ويحدث عنها من الأفعال ومع أنه لا يمتنع عليه تعالى إيجاد المركبات ومع أن الجسم مركب فليس مركب من صورة و هيولى. وقد بنى دليله لإثبات ذلك على مقدمتين: أحدهما أن كلّ جسم ليس مركباً من أجزاء لا تتجزى فكاً وقطعاً ولا وهماً وفرضاً ويمكن وجود جسم غير مركب من أجزاء. والثانية أن مثل هذا [٢٢٧] الجسم يقبل القسمة إلى غير نهايد إما بالفك والقطع وإما بالوهم والفرض.

أما المقدمة الاولى فأقول عليها إن إثبات أجزاء لا تتجزى لا تتعلق بشئ من أصول الدين لكن لما كان قدماء الفلاسفة كانوا يثبتونها ويقولون أنها كانت قديمة بلا نهاية والمجسمة تجمعها وهو الكون والعلية تفرقها وهو الفساد وخالفهم من نشأ منهم بعدهم صار مسألة أخذها منهم المتكلمون من أهل الإسلام وتكلموا فيها، ثم لما أحدث الفارابي كون الجسم المحسوس المتحيّز مركباً من جوهرين غير متحيّزين هما هيولى وصورة وجعلوا هذه المسئلة مقدّمة في إثبات الهيولى والصورة لزم التكلّم فيها.

فأقول: الحجج التي ذكروها إن صحّت فإنما يلزم منها إمتناع وجود جزء لا يتجزى وهماً وفرضاً بالفعل لما قلنا، وأما الانفصال الوهمي والفرضي للمتصل بذاته لا يوجب كونه مركباً من قابل للاتصال والانفصال بل نفسه يكون متصلاً وقابلاً للانفصال إلى ما

لا يتجزى فكاً وقطعاً فإن ذلك الجسم إذا كان في نفسه غير مركب بل خلق مفرداً كما هو عند الحس كذلك لم يتجزى فكاً وقطعاً لأنه إنما يمكن تجزئة ما هو مركب من أجزاء إذا [٢٢٨] كان مما يقبل القسمة والتجزئة إذ ليس كل مركب من الأجزاء قابلاً للتجزئة ولا يمكن أخذ جزء ما لا جزء له والجسم المركب من الأجزاء إذا كان قابلاً للتجزئة بالفعل إذا وصلت تجزيته إلى الجزء الذي لا يتجزى وقفت ولا تمر إلى غير نهاية فبان يبطل وجود جزء لا يتجزى وهماً وفرضاً لا يبطل وجود جزء لا يتجزى فكاً وقطعاً وإن تجزأت وهماً وفرضاً فلا يلزم إمكان وجود جسم متصل بذاته غير الجزء الذي لا يتجزى ونحن نسميه «جوهراً فرداً» ونعني بالجسم ما هو مركب من هذه الأجزاء، والجوهر الفرد لا يعرض له الانفصال بالفعل لما قلنا، وأما الانفصال الوهمي والفرضي للمتصل بذاته لا يوجب كونه مركباً من قابل للاتصال بل نفسه يكون متصلاً وقابلاً للانفصال الوهمي لا يعدم إتصاله الذي هو له لذاته فعلى هذا لا تنفعهم الحجج التي ذكروها وطولوها في إبطال شيء مسلم بطلانه.

وقد قال للتفصي عن الذي قلناه في الجوهر الفردان القسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يحدث اثنيّتين يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر إلى جميع ما ذكر. فكل ما ذكر تحكم غير مسلم فأني أقول هذه الأنواع من القسمة لا تحدث في الجوهر الفرد اثنيّتين تصير بها [٢٢٩] اثنين متباينين بالفعل بل هي فيه ممتنعة فلا يكون طباعها طباع الاثنين المتباينين بالفعل، ولا يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين، فلا يصح بين المتباينين الاتصال الحقيقي الذي للجوهر الفرد، إذ هو اتصال تركيبى ولا يصح في الجوهر الفرد الانفصال الذي هو في المتباينين بل هو ممتنع، فلم يثبت بما ذكروا كون الجوهر الفرد الذي هو بذاته متصل مركباً من هيولى وصورة وجود شيء متحيّز محسوس من تركيب شيئين غير متحيّزين ولا محسوسين لا قوام لكل واحد منها بذاته ولا وجود بانفراده مما لا يقبل بغير حجة. وأما الجسم المركب من الجواهر الفردة فلا تجرى فيه الحجة التي ذكرها لأن الانفصال الذي يعرض فيه لا يبطل ذاته.

ثم إن أبا البركات أثبت كون الأرض مركبة من أجزاء لا تتجزى بأن قال: أنا نشاهد أن

الحرارة تفرق أجزائها المجتمعة بتفريق الرطوبة المداخلة لأجزائها الجامعة لها. وكلما امتعت
 الحرارة في إخراج البله مما بينها صارت اجزاءها أصغر ولا شك في أن تلك الرطوبة
 متناهية فإذا تناهت بقيت لا محالة أجزاء متشتتة في غاية من الصغر. لا تتجزى بعد ذلك لان
 طبيعة اجزاء الأرض التشتت وإنما تجتمع بالرطوبة المائية فإذا لم يبق [٢٣٠] فيها رطوبة
 جامعة لها ولا جامع لها غيرها بقيت أجزاء فردة لا تتجزى ولا تركب فيها. ولا يبعد أن
 يكون أجزاء الدخان الحاصل من حطب يابس تلك الأجزاء من الأرض و اجزاء البخار
 تلك الأجزاء من الماء وإذا جاز كون جسم اسم لأرض مركباً من أجزاء لا تتجزى جاز
 كون غيرها من الأجسام ومركبة منها، ولم يمتنع بما ذكروا من الحجج؛ فإذن بطل دليله الذي
 تمسك به لإثبات كون الجسم مركباً من هيولى و صورة بإبطال مقدمتيه اللتين أحديهما
 إمتناع وجود جزء لا يتجزى وهما وفرضاً، والثانية قبول كل جسم الانقسامات إلى غير
 غاية.

وقد أبطل ابو البركات ذلك في كتاب المعتبر بان قال: الانفصال الوارد على الجسم
 لا يعدم اتصاله الذي هو معناه و حقيقته بل بكثرة فان كل قسم من قسميه يكون في ذاته
 جسماً متصلاً كما ان الكل كان كذلك وإنما يعدم الاتصال الذي هو عرض فيه وبه يكون
 طويلاً فيصير بيطلانه قصيراً، أو عريضاً فيه يصير ضيقاً، أو ثخيناً فيصير به رقيقاً أو
 الاتصال الامتدادى الذي هو حقيقته يكون باقياً كما قال ابن سينا ان قطعة من الشمع إذا
 شكل تارة بشكل كرة وأخرى بشكل اسطوانة إلى غيرها يكون الاتصال الذي هو
 صورته الجسمي باقياً وإنما يتبدل عليه أعراضه التي هي الطول والعرض [٢٣١] والسّمك.
 فهذا الانفصال وهذا الاتصال إنما يعرضان للاتصال الذي هو الجسمي على التعاقب
 فلا يلزم وجود هيولى قابلة للصورة الجسمي. وأما الحجة التي احتج بها على أن جسماً
 فلكياً لا يكون علة لجسم فلكي فإنما لم أذكرها ولم أبين فسادها مع كونها فاسدة لأن
 المطلوب فيها حق والكلام في إبطاله ينجز إلى إبطال قولهم في إمتناع وجود الخلاء فيطول
 الكلام بما لا حاجة إليه فيما نحن فيه.

الفصل الثالث في بيان فساد ما قالوا في كيفية وجود العالم قديماً.

أقول: إذا اثبتنا بالدليل أن البارى تعالى أحدث العالم بإرادة وقدرة وعن علم ومعرفة لا أنه وجد ما وجد على سبيل اللزوم عنه بطل جميع ما قالوا في كيفية وجود العالم عنه وأنه يلزم أن يكون جواهر غير جسمانية موجودة، فإنه تعالى إذا خلق جميع الأفلاك فبان لا يكون جسم فلكنى علة لجسم فلكنى لم يكن إلى إثبات الجواهر غير الجسمانية حاجة، لكنى أبين مع ذلك فساد ما قالوا في هذا المعنى وركاكته وتناقض ما قالوا ههنا لما قالوه في مواضع اخر.

فأقول: هذا الزاى الذى ابتدعه ارسطاطاليس في كيفية وجود العالم وأفلاطون ومن نفي عنه تعالى علم غير ذاته وجعل علمه عين ذاته لا يليق بابن سينا وقدوته وهو الفارابى ومن تابعهما من متأخريهم [٢٣٢] فإنهم أثبتوا له العلم بكل الموجودات والعلم بالجزئيات على وجه كلى على ما قاله ابن سينا في كتاب الإشارات العناية علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليّة الكل حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه أو عن إحاطته فهذه ثلثة علوم: العلم بالكل والعلم بالواجب أن يكون عليّة الكل والعلم بانه واجب عنه.

وقال أيضاً: يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالى على الزمان، واثبت له اربعة علوم جملته من دون تفاصيلها فيجب أن يكون بماله من كل علم مبدء لموجود فيكون مبدء لأربع موجودات من غير واسطة، كما قالوا أن المعلول الأول بماله من ذاته مبدء لجوهر جسمانى والذى له من ذاته أنه يعقل الأول وأنه بذاته إمكاني الوجود. وقال: يجوز أن يكون لهذا تفصيل إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميتين وذلك التفصيل لا شك في أنه يكون إلى عقله للأول وإلى كونه إمكاني الوجود فيكون بماله من عقله للأول مبدء لصورة جسميّة فإذا جاز أن يكون المعلول الأول بماله من عقله مبدء لشيء آخر لم لا يجوز أن يكون المبدء الأول بماله من علمه لمعلوم مبدء لذلك المعلوم. فهو لاء اخذوا من ارسطاطاليس كيفية أوائل الوجود وخالفه الفلأرابى ثم ابن سينا وشيعته [٢٣٣] في إثبات العلوم المذكورة ولم يتأملوا في الذى يلزمهم من ذلك.

وأقول أيضاً: لم لا يجوز أن يصدر من ذاته تعالى جوهر بسيط هو مثلاً نفس فلك و

تعقله لا محالة عندكم فيصدر منه بما يعقله لجوهر بسيط آخر هو صورة جسميّة مثلاً و يعقلها و يصدر منه بذلك مادّة جسميّة و هكذا إلى جميع الموجودات.

٢ وقد يمكن وضع أوضاع اخر على وفق أدلتهم حسب ما وضعوه من غير تفاوت، فكيف قالوا أنه يجب أن يكون كذا ولا يجوز أن يكون كذا كان أدلتهم قطعيّة أوجبت ذلك ضرورة، أو كأنهم سمعوه عن صادق حكى ذلك عن وحى أو حى الله إليه، أو عن حال شاهدها حتى لم يستجيزوا أن يقولوا أن يكون كذلك. ويمكن أن يكون على وجه اخر وأقوى الإلزامات عليهم أن يقال: الوجهه التي ذكرتم في العقل من وجوب وجوده بالأوّل وعقله له وإمكان وجوده بذاته وعقله لها أمور وجوديّة أم غير وجوديّة، فإن كانت أموراً وجوديّة في العقل الأوّل لم يخل من أن يكون وجودها بذاتها كانت واجبة الوجود بذاتها أو يكون بسبب فيكون في واجب الوجود بذاته كثرة وهى عندكم ممتنعة.

و أيضاً يكون قد قامت بالممكن الوجود بذاته أمور واجبة الوجود بذواتها وذلك أيضاً محال وإن كان لوجودها سبب فإما أن يكون [٢٣٤] الأوّل سببه أو يكون غيره السبب فإن كان الأوّل سبب وجودها كان قد وجد عنه أكثر من واحد وهو عندكم محال، وإن كان السبب غير الأوّل فإما أن يكون هو العقل أو غيره، لا يجوز أن يكون العقل سبباً لوجود مقوماته لأنّ مقومات الشئ تتقدّم عليه بالطبع والسبب يتقدّم على المسبّب. وأما إن كانت هذه الوجوه ليست مقومات العقل كانت لوازمه فتنتهى لا محالة إلى مقوماته فإن كان السبب العقل كان سبباً لمقوماته ولا يجوز أن يكون السبب غير الأوّل وغير العقل لأنّه إما أن يكون واجب الوجود وإما أن ينتهى إلى واجب وجود يوجد غير الأوّل وذلك محال فعلى الأحوال كلّها لا يجوز أن يكون الوجوه المذكورة أموراً موجودة في الأعيان وإن كانت أموراً غير موجودة في الأعيان وهو الحق لأنّ وجوب الوجود وإمكانه معنيان ذهنيان اعتباريان على ما سبق بيانه، وعقل الأوّل وذاته ليس شيئاً ورأى ذاته عندكم. وإذا كانت هذه الوجوه غير موجودة في الأعيان استحال أن يكون اسباباً لأُمور موجودة في الأعيان هى عقل ونفس وجرم وفلك. ولو جاز أن يكون إمكان وجود العقل بذاته وعقله لذاته سبباً لوجود شئين وجب أن يكون وجوب وجود الأوّل بذاته وعقله لذاته شئين، فبطل

ما قالوا في أوائل الوجود. [٢٣٥]

قال ابن سينا: ليست الكثرة في المعلول الأول عن مبداء الأول، فإن إمكان الوجود امر له بذاته و له من الأول وجوب الوجود و كثرة أنه يعقل الأول و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، و نحن لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يلزمها كثرة إضافية ليست لها في أول وجودها و داخله في مبداء قوامها بل يجوز أن يلزم من الواحد واحد، ثم يلزم من ذلك الواحد حكم و حال أو صفة أو معلول.

أقول: هذا الكلام فاسد لأنه يقتضى أن يكون للعقل من غير حصول الوجود له ذات ممكنة الوجود بذاتها ثم يجب وجودها بالأول، و قد بينا فيما قبل أنه لا يكون للمعدومات ذوات لكن الذهن يعتبر الموجودات مجردة عن الوجود و يحكم على بعضها بأن الوجود المحكوم به عليها ضرورى له بذاته و على بعضها بأنه غير ضرورى له بذاته. و لو لا أن الموجد أوجده لم يوجد فيكون هذا من عمل الأذهان بالموجودات لا أن ذوات من دون الوجود يعرض لها الوجود، و لو كان للممكن الوجود قبل وجوده ذات لكان للمستحيل ذات يحكم عليها بأنه لا يعرض لها وجود البتة و لم يقل به أحد لكن الذهن لما حكم على بعض الموجودات بضرورة الوجود له لم يزد في مقابله أن يدخل في الذهن ماله ضرورة العدم لأن يكون له خارج [٢٣٦] الذهن ذات.

و قوله: «من الأول وجوب الوجود أيضاً» فاسد، بل يجب أن يقول على قياس قوله في سائر المواضع: «أن له من الأول وجوداً لا وجوب وجود».

و قوله: «كثرة أنه يعقل الأول و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول» تحكم محض فإنه لم يلزم من أن يكون للشئ من الأول وجوب وجود أن يعقله و يعقل ذاته ثم عنده سبب عقله للأول كونها مجردين عن المادة و سبب عقله ذاته كونه مجرداً عن الذات لا كون وجوب وجوده من الأول.

قال: نحن لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يلزمها كثرة إضافية. أقول: الدليل يجب أن لا يمنع ذلك لا هو و لم يذكر الدليل بل يحكم من غير دليل و لا يقبل ذلك منه.

ثم أقول: الكثرة اللازمة للشئ لا من موجد هل هي أمور موجودة في الأعيان أم لا إلى تمام ما قلنا قبل هذا.

٢ وجه آخر من الاعتراض وهو أنه يلزم على قوله: أن يكون لكل عقل سوى الأخير أربعة لوازم حتى يصدر عنه نفسان و صورة و هيولى جسميتان ولم يقل بذلك بل اكتفى بثلاثة أوجه.

٦ وجه آخر وهو أن الفلك الأقصى عنده ليس فيه كوكب فيكنى على قوله أن يكون في العقل الموجب له ثلاثة أوجه أو أربعة أو أزيد [٢٣٧] لكن في ذلك الثوابت كواكب كثيرة منها المرصودة ألف ونيف وعشرون ويخرج ما وراء ذلك عن حدّ الحصر، وكل واحد منها متحرك عنده على نفسه بذاته سوى الحركة التابعة لحركة فلكه ولكل واحد نفس و جرم مركب من هيولى و صورة. فعلى هذا يلزم أن يكون في العقل الثانى وجوه موجبة لوجود أشياء يزيد عددها على ما في العقل الأول بثلاثة أضعاف عدد الكواكب الثابتة المرصودة منها وغير المرصودة. ثم فيما بعد ذلك من العقول يقل الوجوه الموجبة بما لا ضابط له فإن في كل واحد من أفلاكها كوكباً واحداً متحركاً على نفسه، وينقسم كل فلك أقساماً متحركة على أنفسها وأعداد أقسام تلك الأفلاك مختلفة فيختلف أعداد وجوه تلك العقول. فعلى هذا لا يصحّ قوله: «أنه يجب عن كل عقل سوى الأخير عقل و جرم فلك أو نفس أو نفسان مع ذلك».

١٢ وجه آخر وهو أنه يجب أن يكون في كل عقل شئ مخصّص لأحد الوجوه الممكنة التى في فلكه من الأقدار والأوضاع وجهات الحركة إلى سائر ما عدّ في فصل إثبات الإرادة وعلى ما قبل هناك وعنده يصدر عن كل عقل ما يصدر من غير قصد وإرادة، فبم يخصّص أحد تلك الأشياء حين وجد.

٢١ وجه آخر [٢٣٨] وهو أنه لم لا يجب عن العقل الأخير ما وجب عن المعقول الآخر. قال ابن سينا في الجواب عنه: أنه إن لزم كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب أن يجب عن كل كثرة في عقل فإنّ الموجب لا ينعكس كلياً وأيضاً ليست هذه العقول متّفقة الأنواع حين يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

أقول: إنما يجب أن يعتذر لعدم وجود الكثرة عن العقل الأخير بقوله: «إن وجب كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب عن كل كثرة في عقل كثرة» وليست به حاجة إلى هذا العذر فإنه قال: «وجب عن العقل الأخير هيولى العناصر وصورها وهى كثيرة» لكن يجب أن يعتذر عن أنه لم يجب عن هذا العقل ما وجب عن العقول الاخر، وقد غفل أو تغافل عن ذلك.

ثم إن وجود الكثرة عن العقل الأخير حسب ما وجد عن غيره من العقول ليست تلزم بسبب أن عكس الموجب ينعكس كلياً حتى يعتذر عن ذلك بامتناعه لكن إنما يلزم ذلك من قوله أن المعلول الأول لزم من ذاته إمكان الوجود ومن الأول وجوب الوجود ولزم من وجوب وجوده من الأول أنه يعقل الأول ويعقل ذاته ووجب عنه بسبب هذه الكثرة ثلث موجودات وكذلك في كل عقل بعده سوى العقل الأخير. فعلى هذا يجب عليه أن يبين أنه لم يكن للعقل [٢٣٩] الأخير هذه اللوازم وإن كانت لكن لم تكن هذه الأوجه موجبة شيئاً كما كانت في غيره موجبة حتى يكون هذا العذر صحيحاً ولم يفعل فهو إذن فاسد. وأما قوله: «ليست هذه العقول متفقة الأنواع» فتحكم منه على مقتضى هواه وشهوته فان جميع العقول لو كانت مختلفة الأنواع فلم لم تختلف مقتضياتها وإن كان الأخير مخالف النوع لغيره فلم كان كذلك، فعلم أنه لما لزمه في محل وجه لزوم الموجودات قديمة قطع السلسلة في وجود العقول فقطعها واستروح في ذلك إلى أنها مختلفة الأنواع ولم يقطع قبل ذلك لحاجته إلى وجود الأفلاك. ثم ما الموجب لاختلافها في النوع وكلها عنده بسيطة برية عن المادة والتغير والاستحالة. فإن تمسك لذلك باختلاف حركات الأفلاك المنسوبة إليها وبأنها يشبه بها فاختلفت لاختلاف المتشبه به في الأنواع فيبان حقيقة هذا القول وفساده لا يليق بهذا الكتاب واثبتته في كتاب التنبيه على تمويهات كتاب التنبيهات.

وجه اخر وهو أن النفس غير منطبعة عنده في البدن وهى تعقل ذاتها وتعقل موجبها وهى في ذاتها ممكنة الوجود وبموجبها واجبه الوجود فلم يجب عنها وجود عقل [٢٤٠] ونفس وجرم فلك كما لزم من العقل.

وأقبح وجوه الفساد في هذا القول هو أنه يلزم منه أن يكون رتبة واجب الوجود في

الجوداً دون من رتب العقول فإنه إذا كان لم يصدر عن واجب الوجود إلا عقل واحد و صدر
 عن كل عقل سوى الأخير عقل و فلك مع نفسه كان كل عقل سوى الأخير فايقا في الجود
 على واجب الوجود يفيض فلك و نفسه عنه و لا يخفى شرف الفلك و فضايله و فوائده و
 تكون الجوديّة زيادة شرف و فضيلة.

و أمّا العقل الأخير فإنه مع جوده بهيولى العناصر و صورها عنده واهب صور
 الكائنات و نفوس البشر و هو المستجيب لدعوات الناس و القاضى لحوائجهم، و منه
 يستفيد العلم كل عالم، و به ينتصف المظلوم من كل ظالم، بل يصدر عنه كل خير في هذا
 العالم، و واجب الوجود معطل عن الفعل و الجود عاطل و عما يحدث في هذا العالم من الخير
 و الشر عاقل. هذا هو حقيقة مذهبهم و جميع ما يقولونه من أنه موجد الكل و مبدعه و
 فاعل كل خير و صانعه و له الجود الأكمل و البهاء الأفضل «و لا يعزب عن علمه مثقال
 ذرة في السموات و لا في الأرض» ألفاظ لا معنى لها عندهم. فلست أدري ما أقول في قبح
 مقالاتهم و فرط جهالاتهم سوى أن نفرع إلى الله تعالى و نسئله [٢٤١] أن يعصمنا من التورط
 في ضلالتهم، و نقول دائماً: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة أنك
 انت الوهاب».

و نختم ههنا الكتاب بتوفيق الله الموفق للصواب.
 تم الكتاب فى أواخر شهر رمضان المبارك سنة ثمان و مائة و الف هجرية.
 و الحمد لله أولاً و آخراً، و صلواته على خير خلقه محمد و آله أجمعين.
 على يد افقر العباد إلى رحمة ربه الغنى
 بن يوسف خليفة النجفى — عفى عنهما —
 بالتبى و الوصى و آلهما أجمعين.

٢

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

٢٣

رسالة الرّئيس ابي على بن سينا

فيما تقرّر عنده من الحكومة في حُجَج المثبتين للماضي مبداءً زمانياً
وتحليلها إلى القياسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ ابوعلی الحسين بن عبدالله بن سینا:

هذه رسالة عملتها في ما تقرّر عندي من الحكومة في حُجج المثبتين للماضي مبداءً
زمانياً، وبيان تحليلها إلى القياسات بصورها و موادّ مقدّماتها معاً. وقد قسّمت هذه المقالة
إلى فصول عدّها إحدى عشر فصلاً:

الأوّل في تعديد أصناف المقدّمات من جهة موادّها.

الثاني في تعريف حال القضية التي موضوعها غير موجود وأنّ الايجاب والسلب فيها
كيف يكون.

الثالث في تعريف صورة قياسات هي أولى القياسات بأن تحلّ إليها القياسات التي نحن
في تعريف أحكامها.

الرابع في إخراج القياسات التي نحن في تعريف أحكامها من القوّة إلى الفعل وردّها إلى
القرائن التي قدّمنا ذكرها.

الخامس في تعريف حال المقدّمة المشتركة في قياساتهم، وهي أنّه إن كان الماضي لا أوّل
له فإنّ أشخاص الأمور الماضية الخارجة إلى الوجود بغير نهاية.

السادس في تعريف حال مقدّمة أخرى، وهي أنّ أشخاص الأمور قد خرجت إلى الفعل
وما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل.

السابع في تعريف حال مقدّمة اخرى، وهى أنّ ما قد خرج كلّ واحد منه إلى الفعل فقد خرج كلّ إلى الفعل.

الثامن في تعريف حال مقدّمة اخرى، وهى أنّ بعض الجمل الّتى تعرض للأشخاص الماضية أزيد من بعض و ضعف بعض، وأنّ ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف له.

التاسع في تعريف حال مقدّمة اخرى، وهى أنّ الماضى إن كان لا أوّل له فقد قطع ما لا نهاية له، فكيف حال هذا القطع؟

العاشر في تعريف حال مقدّمة اخرى، وهى أنّ الماضى إن كان كذلك احتاج كلّ شخص في وجوده أن يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، وكيف حال هذا التوقّف؟

الحادى عشر في الانتاج بقياسات جدليّة مؤلّفة من مقدّمات يسلمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما اريد بالحجج الّتى لهم يطاله.

الفصل الأوّل

في تعديد أصناف المقدّمات من جهة موادّها بقول مجمل.

المقدّمات كلّها تنحصرُ في ثلاثة عشر قسمًا: المحسوسات، والمجربّات، والمشهورات بالحقيقة، والمتواترات، والوهميّات، والأوّلّيات، والمقبولات، والمشهورات في بادى الرأى، والمظنونات والمشبّهات، والمخيّلات، والّلواتى تعرف بقياسات هى فى الطّبع والّلواتى تعرف بقياسات تكتسب وليس فى الطّبع.

فأمّا المحسوسات، فمثل حكمنا: «بأنّ الشّمس مُنيرة».

وأما المجربّات، فمثل حكمنا فى السّقْمونيا «بأنّه يُسهلُ الصّفراء» و «إنّ موت الأحبّة غامٌّ». و المجربّات تفارق المحسوسات بأنّه ليس كلّها بمحسوس بالحواسّ، بل ربما يدرك بالقوى الباطنة، مثل ما بيّناه فى المثال الثّانى من المثالين الموردين لها و بأنّ ما كان منها محسوساً فليس الحسّ وحده، ولا أيضاً إدراك آخر وحده فى ما ليس بمحسوس بكافٍ فى وقوع التّصديق، بل هناك قياس يتعقد فى الذّهن بحيث لا يشعر به، فإنّ السّقْمونيا مثلاً لم يصدق بأنّه يُسهلُ الصّفراء، لأنّ ذلك أحسّ مرّةً و اتفق اتفاقاً، ولا لأنّه أحسّ مراراً

ملا يحضر في الذهن أنّ ذلك في أكثر الأمر لا يختلف إلا في الندرة، ولا شيء مما هو بالاتفاق بهذه الصفة. فينتج أنّ إسهال السقمونيا للصّفاء ليس بالاتفاق.

ثمّ يتبعه قياس آخر أنّ كلّ شيء يكون مع شيء و تابعاً له؛ فإنّما أن يكون على سبيل الإرادة، وإنّما على سبيل الطّبع، وإنّما على سبيل الاتفاق. وكان ينتج أنّه ليس على سبيل الاتفاق، وكان قريباً من الذهن أنّه ليس على سبيل الإرادة. فأنّه فان ينتج بقياس طبيعيّ للنفس فبقى أنّه على سبيل الطّبع، وكذلك ما كان مبداء التجربة فيه قوّة مدرّكة غير الحسّ. وأما المتواترات، فمثل تصديقنا بوجود بلاد وناس لم نرهم تصديقاً في غاية من الثّقة. وأما المشهورات في الحقيقة فهي المقدّمات الّتي وقع التّصديق بها لشهرتها، فمنها مطلقة ومنها مضافة. فإنّما المطلقة فإنّ التّصديق وقع بها للتّربية عليها وكثرة الشّهادات بها و تطابق الأديان والآراء عليها حتّى صارت كالأوائل في العقل.

ثمّ الانسان إذا رجع إلى ذاته وتفكّر في نفسه أمكنه أن يتشكّك فيها إن لم يكن ضعيف القريحة ولم يكن عاجزاً عن الفروق الدّقيقة. وذلك أن يكون في جبلّته سليماً. ثمّ ينزل كأنّه وقع إلى الدّنيا دفعةً ولم يعاشر ولم يجاور ولم يعرف الأديان والمذاهب والسّنن. ثمّ يعرض للتّشكيك فيها إن أمكنه ذلك. مثل قولنا «إنّ العدل في ذاته جميل» و «الظّلم في ذاته قبيح». وكذلك «الكذب في ذاته قبيح». فإنّنا إذا فعلنا مع أنفسنا رسمته وعرضنا هذه على الذّهن، ومعها «إنّ الكلّ أعظم من الجزء»، وتكلّفنا الشكّ أمكننا أن نشكّ في تلك المشهورات ونقول: عساها مستقبحة عند النّاس وليست في أنفسها بقبيحة، ولم يمكننا أن نشكّ في أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وهذه الّتي مثلنا بها هي من أقوى الآراء المشهورة، فإنّ من المشهورات ما لا يحتاج إلى هذا التّكلّف في التّشكيك فيه. وإنّما يقع التّصديق بهذه المقدّمات المشهورة في النّفوس بسبب التّربية والإجماع وتطابق الآراء، أو بسبب الاستقراء الكثير، أو بسبب أخلاق النّفوس الّتي ينبعث منها حبّ التّعاشر والتّسالم والحياة، أو بسبب كون المقدّمة ذات وجهين. أحد وجهها بينّ بنفسه أو محسوس. ولها وجه آخر يكذب به. إلّا أنّه أخفى وبحيث يذهب على الجمهور فيأخذها مطلقةً، فيكون بحسب أخذها مطلقة مشهورة، وبحسب أخذها بذلك الشرط صادقة في الحقيقة.

وأما المشهورات التي بالإضافة فهي قضايا لاحكم فيها للجمهور البتة ولكن لأرباب الصنائع العملية والنظرية، مثل أن المشهور عند الأطباء غير المشهور عند المنجمين. وربما كانت المقدمة مشهورة بالقياس إلى جملة أهل النظر ولا حكم فيها للجمهور، مثل قولهم «إنَّ العرض لا يجوز أن ينتقل من موضوع إلى غيره»، و«إنَّ ما لا نهاية له لا يمكن أن يزداد عليه». والمشهورات منها صادقة ومنها كاذبة، والصادقة من حقها أن تبين بالوسط حتى تخرج من حيز التصديق الشهري إلى التصديق اليقيني.

وأما الوهيات، فهي مقدمات يحكم بها الذهن اتباعاً لبديهية الوهم، لأنَّ نقايضها ممتنعة عند الوهم. فما كان من ذلك في الامور المحسوسة وفي المعاني التي للمحسوسات من جهة ماهي محسوسة فبديهية الوهم هي بعينها بدئية العقل، لأنَّ الوهم آلة العقل بالقياس إلى المحسوسات.

فأما الامور المحسوسة، فثل المحسوسات المدركة بواحدة واحدة من الخمس خاصة. و مثل المحسوسات المشتركة، أعني العدد الذي في المقادير والأشكال والحركة والسكون. وأما المعاني التي للمحسوسات من جهة ماهي محسوسة. فثل الأين والوضع والتماس والتجاور والانفصال والاتصال والتشافع والتأخذ والتكثر والانكشاف والستر وما أشبه هذه.

وهذه كلها فبداية الوهم فيها هي بداية العقل. فكما يمتنع تصديق الوهم بوجود جسم واحد في مكانين أو وجود اجسام كثيرة في مكان أول قريب و يقتضى بديهته بطلان أمثال هذه، فكذلك العقل.

وما كان من أحكام بدئية الوهم في امور غير محسوسة أو معاني في المحسوسات غير محسوسة بذاتها، مثل الوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والوجود والعدم، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، وكان مجرى البديهية هو أن يحكم فيها بحكم على نحو ما عليه المحسوس أمكن أن لا يكون بدئية العقل مطابقة لبديهية الوهم، بل حكم العقل أن يتشكك ويرجع إلى القياس، وترك البديهية الوهية. فحينئذ كثيراً ما يكون الحق نقيض ما توجه به بدئية الوهم. كما أن من حكم بدئية الوهم أن كل موجود فهو في حيز ما وإليه إشارة ما، وله

وضع ما. وهذا باطل.

وإنما شعر ببطلان هذا الصنف من البدية الوهية بأن احضرت مقدمات بدئية في العقل يسلمها الوهم ولا شبهة في تسليمها للعقل. ثم يؤلف قياسات منها. فينتج أن ٢ للمحسوسات مبادئ غير محسوسة. فإلى أن ينتهى إلى هذا الحد لا يكون بين الوهم وبين العقل مباينة.

- ثم إذا حكم العقل بأن ما ليس بمحسوس فليس له وضع ولا حيز ولا إليه إشارة عاد ٦ الوهم فعند فيه بعد التسليم وأوجب أن يكون ما ليس بمحسوس محسوساً. والتناقض ممتنع الصديق في الطرفين بمطابقة من العقل والوهم. فتزيف بهذا بدية الوهم ويظهر اختلافها. و خصوصاً وحكم الوهم على ذاته ظاهر البطلان لأنه لا يحكم على ذاته أنه أحد المحسوسات. ٨ وكذلك على أمور أخرى. مثل الفزع والخوف والشجاعة والعلم والمحبة والبغض وأشباه ذلك فإن الوهم إما أن لا يصدق بوجود هذه أو يحكم ببديته فيها أنها محسوسات إما ٩ أجسام مكيفة وإما كيفيات مما يحس. فالوهميات المذكورة أقوى في النفس من المشهورات المذكورة. ومن حقها أن يكون أشهر من تلك. وذلك لأن المشهورات المذكورة قد يمكن التشكيك فيها إذا عمل مارسمته ولا يمكن في هذه كما لا يمكن في أن الكل أعظم من الجزء، و ليس يظن لبطلان ما هو فيها باطل بسبب تشكيك الأذن فيها أول مرة، بل إنما يعرف ١٥ ذلك بعد لما قدمت ذكره من العلة، وإنما يعرف من الأوليات بعد معرفة بأن بينها فرقاً بشيء أذكره، وهو أن يعتبر في حال مقتضى البدية. فإن كان مبناها على أن الموجود والمحسوس واحد. فحينئذ يظن أن البدية وهمة غير عقلية. فإن لم يكن في المقدمة التشكيك البتة و ١٨ كانت تستتكر طلب اللمية فيها، ولا يشعر بوقت يجوز أن يكون جهله ولم يكن على النحو الذي ذكرنا عليه الوهميات. فالمقدمة أولية فقد فرضنا عن معرفة الوهميات والمجربات الأوليات أيضاً. وكل وهى ظاهر في الحس وأولى فهر مشهور ولا ينعكس. والمجربات ٢١ قد تكون مشهورة وقد لا تكون، ويكون منها ما هو مشهور مطلقاً. مثل قولنا: «إن موت الأحبة غام» ومنه ما هو مشهور عند صناعة مثل قولنا: «إن التريد يسهل البلغم الرقيق». والمقبولات فهي مقدمات وقع التصديق بها ثقة بن هي آراؤه وربما صارت مشهورة. ٢٣

وأما المشهورات في بادى الرأى فهي المقدمات التى كلما تسمع تميل إليها النفوس في أكثر الأمر و تحمدها، ثم ينكشف أنها غير محمودة ولا مشهورة إذا تعقبت. مثل قول القائل: «أنضر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، فانه يقع مغا فصة، ثم يكشف عن كونه مقابل المشهور الحقيقى تعقب الحال فيه، فان المشهور الحقيقى أنه لا يجب أن يعان الظالم وإن كان أقرب الناس، بل يجب أن يعان عليه. و جميع ما هو مشهور حقيقى فهو أيضاً مشهور فى البادى، و لا ينعكس.

و المظنونات قريبة من المشهورات و لكنها مخالفة لها. أما وجه المشاركة فلا أنها مقدمات يحكم بها غالب الظن أيضاً فى بعض الأوقات. و للنفس شعور بكذبها. و مثال المظنونات قولنا: «كل من يتسلق دُور الناس فى الليالى فهو خريب»، مع أن النفس قد تشعر بأنه ربما كان ملجأً إليه من ظلم طلب غاشمٍ او ربما كان المزاج المالىخولياى غلب عليه فصور له أن ذلك صواب.

و أما المشبهات فهي مقدمات ليست بأولية ولا مشهورة و قد شبهت بها أو اشتبهت بها، لمناسبة بينها فى لفظ أو معنى. فما شبه بالأولى الصادق و ليس به فتسمى مقدمة مغالطية و ما شبه بالمشهور و ليس به فيسمى مقدمة مشاغبية و مستعمل المغالطى يسمى سوفسطائياً. و هو المتشبه بالفيلسوف، و مستعمل المشاغبي يسمى ممارياً و هو المتشبه بالمجادل، و المشهورات إذا أخذت على أنها أوليات أو صادقة صارت حينئذ مغالطية.

و أما الخيالات فهي مقدمات لا يقال ليقع بها التصديق بل ليقع بها تخيل بسبب محاكاة ما يحدث فى النفس انقباض و انبساط. مثل قول القائل للعسل: «إنه مرة مقيته» فيشتمز منه نفس الشارب من غير تصديق. و من هذه المقدمات قولهم للنسخى: «إنه بحر». و للوسيم: «إنه بدر».

و اما المقدمات التى تقرب من الأوليات لأن قياساتها فى الطبع. فقل قولنا: «إن الحجر لا يتنفس»، و «إن الثلاث أزيد من الأربع» فان أمثال هذه ليست فى الطبع الأول، و لكن فى الطبع الأول أنها إذا أحضرت فى الذهن انعقد فى الوقت القياسات المنتجة لها إما بالفعل و إما بالقوة القريبة من الفعل فلم يقع فيها شك.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الْبَاقِي مِنَ الْمَقْدَمَاتِ فَهِيَ الْمَقْدَمَاتُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ يَشْكَّ فِيهَا. وَلَا يَكُونُ الْقِيَاسُ الْمُنْتَجِ لَهَا طَبِيعِيًّا وَلَا الْحَسُّ وَالتَّجَرُّبَةُ يُدَلَّانَا عَلَيْهِ. مِثْلُ حُكْمِنَا بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ. فَقَدْ عَدَدْنَا أَصْنَافَ الْمَقْدَمَاتِ كُلَّهَا وَإِنْ كُنَّا إِنَّمَا نَحْتَاجُ فِي مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ بَعْضِ هَذِهِ الْمَقْدَمَاتِ. فَلَيْسَ إِحْصَاؤُنَا لِسَائِرِهَا مِمَّا يَخْلُوعُنْ فَائِدَةً مَا.

وَالْمَحْسُوسَاتُ وَالْمَجْرَبَاتُ وَالْأَوَّلِيَّاتُ وَالصَّنَفُ الَّذِي لَيْسَ بِأَوَّلِيٍّ وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْأَوَّلِيٍّ هِيَ مِبَادِي الْبَرَاهِينِ وَالْعُلُومِ. وَلِلْمَقْبُولَاتِ أَيْضًا مَدْخَلٌ فِي الْعُلُومِ فِي بَعْضِ مَا لَا بُدَّ مِنْهَا فِيهِ. مِثْلُ أَحْكَامِ جَالِينُوسَ فِي الْأَدْوِيَةِ الْمَفْرَدَةِ وَتَجَارِبِهِ. وَمِثْلُ أَرْصَادِ بَطْلِيمُوسَ. وَبِالْجُمْلَةِ فَمَا كَانَ مِنَ الْعُلُومِ أَكْثَرَ مِبَادِيهِ تَجْرِبِيَّةً وَلَا يَبْقَى بِهِ إِنْسَانٌ وَاحِدٌ وَالْمَظْنُونَاتُ مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مُمْكِنَةٌ لِأَمِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَوْجُودَةٌ دَاخِلَةٌ أَيْضًا فِي الْعُلُومِ كَمَا فِي الطَّبِّ.

وَأَمَّا الْمَقْدَمَاتُ الْمَشْهُورَةُ بِمَا هِيَ مَشْهُورَةٌ فَهِيَ مِنْ مِبَادِي الْقِيَاسَاتِ الْجَدَلِيَّةِ. وَمَا كَانَ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ مَشْهُورَةً أَوْ مَقْبُولَةً مُتَسَلِّمَةً مِنَ الْخُصُومِ وَالْوَهْمِيَّاتِ وَالْمُشَبَّهَاتِ فَهِيَ السَّفْسُطَةُ وَالْمَرَاءُ. وَالْمَظْنُونَاتُ إِذَا اخْذَتْ عَلَى أَنَّهَا حَقَّةٌ وَمَوْجُودَةٌ وَالْمَقْبُولَاتُ وَالْمَشْهُورَاتُ فِي بَادِي الرَّأْيِ هِيَ مِبَادِي لِلْخَطَائِيَّةِ وَالْخَيْلَاتِ هِيَ مِبَادِي لِلشَّعْرِ.

الفصل الثاني

فِي تَعْرِيفِ حَالِ الْمَقْدَمَةِ الَّتِي مَوْضُوعُهَا غَيْرُ مَوْجُودٍ وَأَنَّ الْإِيجَابَ وَالسَّلْبَ كَيْفَ يَكُونُ فِيهَا.

إِنَّ مِنَ الْإِيجَابِ مَا هُوَ سَلْبٌ عِنْدَ التَّحْقِيقِ وَمِنْهُ مَا يَتَضَمَّنُ مَعْنَى السَّلْبِ: فَأَمَّا الْإِيجَابُ الَّذِي هُوَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ سَلْبٌ فَثَلَّ إِيجَابُ الْمَمْتَنِعِ عَلَى مَوْضُوعٍ مَا كَقَوْلِنَا «الْخَلَأُ مَمْتَنَعَةٌ الْوُجُودِ»، فَإِنَّ هَذَا وَإِنْ كَانَ إِيجَابًا فَحَقِيقَتُهُ السَّلْبُ لِأَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَا نَقُولُ إِنَّ الْخَلَأَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَوْجَدَ وَأَمَّا الْإِيجَابُ الَّذِي يَتَضَمَّنُ مَعْنَى السَّلْبِ فَثَلَّ قَوْلِنَا: «إِنَّ الطَّوْفَانَ كَانَ مَوْجُودًا» أَوْ «الْقِيَامَةُ سَوْفَ تَوْجَدُ».

فَإِنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي نَعْقِلُهُ مِنَ الطَّوْفَانِ لَيْسَ لَهُ ذَاتُ الْآنَ فِي الْأَعْيَانِ الْخَارِجَةِ، بَلْ قَدْ عُدِمَ وَجُودُهُ فِي وَقْتٍ مَا؛ أَوْ يَكُونُ مَعْنَاهُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى عُدِمَ نِسْبَةً وَجُودُهُ

إلى الموجودات أو إلى الزمان وليست الآن.

و معنى الثانى أَنَّ المعنى الذى نعقله من القيامة ليس فى الحال مطابقاً لذات فى الموجودات، بل لذلك وقت، وهو الآن معدوم وبعد الآن موجود أو يمكن أن يوجد. وكل ما هو ممتنع الوجود فلا يجوز أن يحمل عليه معنى وجودى ليس بالقوة سلباً، لأنَّ الممتنع إذا أوجب عليه ذلك المعنى فقد قيل أنه ذلك المعنى وإذا كان ذلك المعنى فإما أن يقال إنه ذلك المعنى و ذلك المعنى موجود فيكون الممتنع ذلك المعنى الذى هو موجود الآن أو وقتاً. فيكون الممتنع قد وجد. وإما أن يقال: إنه ذلك المعنى و ذلك المعدوم معدوم. فإن كان معدوماً لا يجوز وجوده البتة. فذلك المعنى ممتنع و الايجاب عتد التحقيق سلب. وإن كان معدوماً يجوز أن يوجد لزم فى الممتنع أن يجوز له الوجود. فقد ظهر أن الممتنع لا يجوز أن يعمل عليه بالايجاب إلا ما قوته قوة السلب.

و أما المعدوم الذى ليس بممتنع فليس يمكن الحمل عليه بالايجاب الذى لا يتضمن السلب، لأنه إن قيل له: إنه مثلاً «ب» و اريد بالباء «ب» موجوداً فى الحال صار المعدوم موجوداً. ولكن يجب أن يكون الحمل بالايجاب عليه على ما قلنا. اللهم إلا أن يجعل المعدوم موجوداً فى الوهم. فيحكم عليه بالايجاب الوجودى أيضاً فى الوهم. وكذلك ما كان من الممتنع وجوده ممتنعاً فى الأعيان و ليس ممتنعاً فى الوهم. فيكون من الايجاب الوجودى ما هو صحيح عليه فى الوهم. مثل حكنا على الخلا بأنه أبعاد وكم فى الوهم لأن ذلك موجود له فى الأعيان.

الفصل الثالث

فى تعريف قياسات هى أوّل القياسات بان تنحلّ إليها القياسات التى نحن فى تعريف أحكامها.

إنّ القياسات التى بلغنا عن سبقنا حملتها و شرطها إنما هى قياسات تنتج المطلوبات الحملية. ولم يبلغنا قياس ينتج المطلوبات الشرطية. ونحن نعلم أن من الشرطيات ما هو أوّل و منها ما هو مكتسب ليس العلم به فى الفطرة و ما كان هذا شأنه فإنه يحصل العلم به

بوسط.

و لما أعوزنا ذلك من جهة غيرنا وكان ما عمله الفيلسوف في هذا الباب غير منقول
تكلّفتُ بجهدى وقدر وسعى استنباط ذلك مما استفدتُ من اصول القدماء فاستخرجتُ
جميع القرائن و الأشكال الناتجة للشرطيات و أحصيتها بحيث لا يجوز أن يكون قياس
خارج عنها ينتج الشرطيات. و أنا أحتاج ههنا إلى ذكر طائفتين من تلك الأشكال التى
إليها تنحلّ القياسات التى نحن فى تعريف أحكامها. من ذلك أشكالٌ تحصل من اقتران
شرطيتين متصلتين على هيئة الاقترانات التى من حمليتين.

فكما أنّ التى من حمليتين تشترك المقدّمتان فيها فى حدٍّ هو موضوع و محمول فكذلك
التى من شرطيتين تشترك المقدّمتان فيها فى حدٍّ هو مقدّم أو تالٍ.

و كما أنّ النتيجة فى الحملّيات هو مجتمع الحدّين الآخرين كذلك النتيجة فى الشرطيات
هو مجتمع الحدّين الآخرين و يكون الأشكال ثلاثة و الأحكام فيها كالآحكام فى تلك.

و لنثّل مثلاً لضرب واحد و شكل واحد، نريد أن نبين أنّه: «إن كان ا ب ف ج د» فنوقع
بين المقدّم و التالى وسطاً فنقول: إنّ «إن كان ا ب ف ه ز» و «إن كان ه ز ف ج د». فينتج: «إن
كان ا ب ف ج د». وكذلك إن غير هذا الشكل إلى غيره مما يتغير إليه و يحفظ القياسات من
الايجاب و السلب. فهذا النمط مما نحتاج إلى وصفه.

و نمط آخر أن يكون الاقتران بين شرطية متصلة و بين حملية تشارك التالى فى حدّ و
نجعل نسبة التالى إلى الحملى نسبة اقترانات إحدى الأشكال الحملية الثلاثة. و نجعل النتيجة
التى تنتج من التالى و الحملى لو كانا و حدّهما تالياً فى النتيجة الشرطية متصلاً بذلك المقدّم
بعينه.

فلنذكر من ذلك قرينة واحدة. نريد أن نبين أنّه: «إن كان ا ب ف ج د». فنوقع بين ج و د
وسطاً وليكن ه. فنقول: إنّ «إن كان ا ب ف ج ه. و كل ه د». ينتج: أنّه «إن كان ا ب ف ج د»، و
يكون اقتران ج د مع ه د على أحد الاقترانات الأربعة عشر.

الفصل الرابع

في اخراج القياسات التي نحن في تعريف أحكامها من القوة إلى الفعل وردّها إلى القرائن التي قدّمنا ذكرها.

إن هذه القياسات تشترك في مقدّمة واحدة. ثم تفترق بعد ذلك. و تلك المقدّمة هي أنه: «إن كان الماضي لا أوّل له فأشخاص الامور المتتالية الخارجة إلى الوجود بلانهاية». ثم يضاف إليها مقدّمات اخرى. إمّا على نحو فهكذا «إن كان الماضي لا أوّل له فأشخاص الامور المتتالية الماضية هي بلا نهاية». و يضاف إليها مقدّمة حمليّة هكذا: «و أشخاص الامور المتتالية قد خرجت إلى الفعل». ينتج من ذلك شرطية بهذه الصفة: «إن كان الماضي لا أوّل له فإنّ ما لا نهاية له قد خرج إلى الفعل». ثم يؤلّف قياس إستثنائي يستثنى فيه تقيض التالى فيقال: «لكن لا شيء ممّا لا نهاية له يخرج إلى الفعل». ينتج تقيض المقدّم، و هو: «أنّ الماضي ليس لا أوّل له».

و ربما جعل عبارة التالى على نحوأين. فقول: «إن كان الماضي لا أوّل له فجملة الامور الماضية بلانهاية». و يقرن إليها حمليّة و نقول: «ولا شيء ممّا هو بلا نهاية يخرج إلى الفعل. فينتج: «إن كان الماضي لا أوّل له فجملة الامور الماضية لم تخرج إلى الفعل».

ثم يستثنى تقيض التالى فنقول: «لكن جملة الامور الماضية خرجت إلى الفعل». فينتج تقيض المقدّم. و أمّا هذا الاستثناء فنصحّحه هكذا نقول: «جملة الامور الماضية قد خرج كلّ واحد منه إلى الوجود. و كلّها خرج كل واحد منه إلى الوجود فقد خرج كلّ إلى الوجود. فينتج: «أنّ جملة الامور الماضية قد خرجت إلى الوجود». هذا وجه.

و أمّا على نحو آخر فيقولون هكذا: «إن كان الماضي لا أوّل له فجملة الأشخاص أزيد من بعض» ثم يستثنى تقيض التالى و هو أنّه: «ليس بعض ما لا نهاية له أزيد من بعض». فينتج تقيض المقدّم. و تصحيح الحملية المقرون بالشرطية هكذا: «بعض جملة الأشخاص الماضية هي التي إلى زمان الطوفان فهو أقلّ ممّا كان في زماننا هذا» فينتج: «أنّ بعض جملة الأشخاص الماضية هي أقلّ ممّا كان إلى زماننا هذا». و «كلّ ما كان هكذا فقد يوجد من الجملة ما هو أزيد منه». ثم يعرف من هذا إنتاج المطلوب.

ويمكن أن يجعل بدل الحملية التي فيها لفظة «أزید» حمليّة أخرى بدل أزید فيها ضعف و نصّحها هكذا: «بعض جملة الأشخاص هي التي للحركات و بعضها التي للسكونات» و التي للحركات مع التي للسكونات غير متناه مع غير متناه. و غير المتناهي مع غير المتناهي ٢ ضعف غير متناه واحد. فن هذا القياس المركب على الاستقامة ينتج أن بعض جملة الأشخاص ضعف غير المتناهي الواحد.

و أما على نحو آخر فيقولون هكذا: «إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية بغير ٤ نهاية». و يضيفون إليها حمليّة هكذا: «والأشخاص الماضية انتهت إلينا». فينتجون من ذلك : «أنه إن كان الماضي لا أول له فبعض ما لا نهاية له قد انتهت إلينا». ثم يضيفون إلى هذه النتيجة مقدّمة أخرى حمليّة. و هي «أن كل ما انتهى إلى شيء فهو متناه» فينتجون: أنه إن كان ما انتهى إلى شيء فهو متناه. فينتجون: أنه إن كان الماضي لا أول له فبعض ما لا نهاية له متناه. ثم يستنون نقيض التالي. و هو «أنه ليس شيء ما لا نهاية له بمتناه». فينتجون «أنه ليس الماضي لا أول له».

و على نحو آخر: إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية بلانهاية، و يضيفون إليها حمليّة هكذا: «وكل ما لا نهاية له لا يسلك ولا يقطع»، فينتجون: «أنه إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية لا تسلك ولا تقطع». ثم يستنون نقيض التالي، و هو «أن الأشخاص الماضية سلكت و قطعت»، ينتج: «أن الماضي لا أول له».

و على نحو آخر هكذا: «إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية بلانهاية»، فكل واحد منها توقّف وجوده على وجود ما لانهاية له، فينتجون أنه إن كان الماضي لا أول له، فالأشخاص الماضية كل واحد منها توقف وجوده على وجود ما لانهاية له، و كل ما كان هكذا فإنه لا يوجد. فينتجون «أنه إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية لم توجد». و يستثنى نقيض التالي: ولكن الأشخاص الماضية وجدت، فينتجون نقيض المقدّم.

و أنا أظن أن جميع قياساتهم ترجع إلى شيء من هذه العبارات.

الفصل الخامس

فى تعريف حال المقدّمة المشتركة فى قياساتهم

٢ وهى أنّه «إن كان الماضى لا أوّل له، فإنّ الأشخاص الماضىّة لا نهاية لها». هذه المقدمة مشهورة جداً، وليست بأولىّة ولا صادقة. وهى من المشهورات التى يقع التصديق بها مطلقاً لحفاء الشرط المفصل بحاله فلنقبل على تعريف حالها وكشف سرّها فنقول: إنّ قوله: «ان كان كذا فالأشخاص كذا»، تاليه موضوعه لفظ الجمع. فاذا وضع فى المقدّمة لفظ الجمع موضوعاً فهم منه معنيان. مثاله إذا قلنا: «الآحاد غير منقسمة». أو قلنا: «إنّ الآحاد كثيرة» صدقنا فى كلامنا؛ لأنّنا نفهم من الأوّل: أنّ كلّ واحد من الآحاد غير منقسم، ونفهم من الثانى: أنّ جملة الآحاد كثيرة. والمعنى الأوّل أقرب إلى المعتاد. فقولنا: «الأشخاص بلا نهاية» يفهم منه معنيان: أحد هما أنّ كلّ واحد من الأشخاص الماضىة غير متناه، والآخر أنّ جملة الآحاد له عدد بلا نهاية. ومعلوم أنّ المفهوم الأظهر باطل. فبقى أن يكون معناه أنّ جملة الآحاد وجميعها بحال الاجتماع له عدد بلا نهاية.

ثم هذا يفهم على وجوه ثلاثة. إثنان بحسب اعتبار الوجود، و واحد بحسب اعتبار الوهم. أمّا بحسب اعتبار الوجود، فإن تفهم تارة سالبة وتارة معدولة. أمّا السالبة فإن يفهم هكذا وهو أنّ جملة الأشخاص ليست أمراً له عدد متناه. وأمّا المعدولة فإن يفهم هكذا: أنّ جملة الأشخاص امر له عدد متناه. وأمّا بحسب التوهم فإن يفهم هكذا: أنّ المتوهم من جملة الأشخاص أىّ واحد أخذته تجد واحداً غيره قد حصل فى الوجود سوى ما أخذته، ولا يقف عند واحد لا يكون واحد آخر خارجاً عنه من غير أن يعرض عدداً فى الوجود متناهياً أو غير متناه.

٢١ وأمّا الوجه الأوّل من الثلاثة فهو حقٌّ. وذلك أنّه تقيضُ الباطل الذى لا شكّ فيه أنّه باطل. وذلك الباطل هو أنّ جملة الأشخاص هو أمر له عدد موجود ذو نهاية. وإذا كان هذا باطلاً فنقيضه وهو أنّ هذه الجملة ليس هو أمراً له عدد موجود بلا نهاية حقٌّ. وهذه القضية موضوعها شيء شخصي وإن كان من كثيرة. لأنّ هذه الجملة واحدة لا تقال على كثيرين وإذا كانت كذلك لم يعتبر فى التناقض فيها الحصر ولم يجب الإهمال. وهذه القضية

- موضوعها أمر غير موجود و ممتنع الوجود. و ذلك لأنّ جملة أشياء كلّ واحد منها لا يثبت بل يعدم فلا تكون بما هي جملة موجودة البتة، سواء كانت الأجزاء التي تفرض لها بحيث اذا احضرت في الوهم واحد بعد واحد فنت او بحيث لا تنفى. أعنى لو كانت الأشخاص الماضية ٢ على التوالي عددها عشرة عند الوهم مرتسمة لم يميز أن يقال إنّ عددها موجود او جملتها موجودة. فإنّ كلّ ما يوصف بأنّه موجود: إما أن يقال إنّّه موجود في كلّ زمان او في زمان ماض او في الحال او في زمان مستقبل. وليس يجوز أن يكون هذه العشرة جملتها موجودة ٤ في كلّ زمان. وإلاّ لكانت الأجزاء موجودة معاً ولا كان في ما مضى و حدث فيه الجملة معاً. ولا أيضاً ذلك في ما يستقبل او في الآن. فحال أن يقال لأمثال هذه الأشياء إنّ جملة منها موجودة و لها عدد موجود متناه او غير متناه. بل يصحّ عنها السلب للأمرين جميعاً: ٦ فليست اثبات هذه الجملة في الوجود متناهية ولا غير متناهية، إذ ليست هي موجودة. فكيف يكون موجودة ذات عدد متناه او غير متناه.
- ولكن لقاتل أن يقول: فكيف تقول لجملة مما مضى: إنّها عشرة؟ فنقول: أمّا في الحقيقة ١٢ فإنّا إنّما نحكم عند عدم المعدومات بأنّها كذا لا على ذاتها. بل على الموجود في الوهم منها و إنّما يرتسم في الوهم منها ما هو متناه لا غير. و أمّا عند قوم فإنّ المعدومات في حال المعدوم موصوفة باوصاف منها العدد. إلاّ أنّه على كل حال لا يصفونها بأن لها عدداً موجوداً، بل لها ١٥ عدد معدوم فيكون على الأحوال كلّها ليس للمعدومات جملة لها عدد موجود متناه او غير متناه. بل إمّا أن يكون كذلك في الوهم. و إمّا أن يوصف بعدد معدوم. ولولا ما نكرهه من التطويل في ما ليس بنا إليه ضرورةً فحسناً عن حال الأحكام على المعدومات ١٨ الموجودة في الوهم، إلاّ أنّ المقدار الذي أومانّا إليه فيه كفاية بحسب الفرض.
- فقد اتضح أنّ قولنا: «إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص الماضية بلانهاية»، ليس يصحّ أن يفهم منه أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص جملة موصوفة بأنّها شيء له ٢١ عدد بغير نهاية في الوجود و بين أنّ ذلك في الوهم محال. فإنّ الوهم لا يحصل فيه عدد لانهاية له بالفعل. بل إنّما يرتسم فيه ما كان مقداراً محدوداً. نعم الذهن يحصل فيه معنى الجملة و معنى ما لانهاية له من جهة أنّ معنى ما لانهاية له صفة و محمول. لا من جهة أنّه ٢٣

٢ ثبت فيه العدد الذى يوصف بأنه لانهاية له. فاذن هذه الجملة من جهة أنها لانهاية لها لا يجوز أن يحصل فى الوهم. فاذن إذا كان الماضى لا أول له لم يلزم من ذلك أن يكون له جملة وجميع موصوف بأنه ذوعدد بلانهاية لا فى الأعيان ولا فى التوهم، بل يصح السلب عنها كما يصح عن كل معدوم. والأشياء إنما تحصل لها جملة وجميع إذا وجدت معاً فى مكان اوزمان لا أن يكون معاً فى وصف ومحمول وإلا لكان فى المعدومات المتوقعة جملة.

٦ فلنبحث الآن عن الاعتبار الثالث فنقول إنه يصح أن يقول: إن للأشخاص الماضية جملة معقولة فى الذهن من حيث هى جملة من غير أن يحتاج فى ذلك إلى أن تعقل الاحاد البتة. فإنّ الذهن كلياً أحضَرَ فى الوهم واحداً يوصف بأنه كان موجوداً منها وفيها وجد آخر غيره فى الوهم بمثل صفته. فاذ قد علمت هذه الوجوه والفروق فلنعلم أن هذه المقدمة سبب شهرتها غلبة طبيعة ما هو حق من وجهيه على الذهن ولحجز الذهن الغير المثقف عن تفصيل هذه الوجوه. فقد بقى الحق من الوجوه التى تفهم عليها هذه المقدمة وجهان: أحد هما أنه إن كان الماضى لا أول له فليس للأشخاص عدد متناه موجود على سبيل السلب. و ١٢ الثانى أنه إن كان الماضى لا أول له، فان الذهن كلياً أحضَرَ منها واحداً موصوفاً فإنه قد كان أمكن أن يجد غيره فى مثل وصفه من غير أن يجب أن يقف.

١٥ وبطل الوجه الذى يكون بمعنى أنه إن كان الماضى لا أول له أن للأشخاص فى الوجود اوفى الوهم جملة لها عدد بغير نهاية. وهذا القسم هو الذى ينفعهم لو سلم فى قياساتهم إن صحت المقدمات الأخرى.

١٨

الفصل السادس

فى تعريف حال مقدمة اخرى وهى ان كل ما قد خرج كل واحد منه الى الفعل فقد خرج كله الى الفعل ٢١

وهى أن أشخاص الامور قد خرجت إلى الفعل وما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل. هذه المقدمة مشهورة وليست من المشهورات المطلقة، بل من المشهورات التى عند بعض أصحاب النظر ولا عند جميع أصحاب النظر. فانها ليست مشهورة عند التعاليمين وعند ٢٣

- الأطباء، بل عند أصحاب النظر في الأمور الطبيعية و الأمور الالهية، وليست أولية بيّنة بنفسها. بل هي مما يظهر صدقها بقياس. وليس أيضاً صدقها بمطلق، ولا القياس يقوم على كل ما يتوهم أنه بلانهاية. بل القياس إنما يقوم على سبيل البرهان على ما يقع في الحركة. او ٢
ما يمكن فيه الإطباق الوجودي كالمقادير، او الإطباق الوهمي كالأعداد التي تتوالى أحادها طبيعية. وبالجملة على كل شيء ذي وضع او على ترتيب في الطبع. ثم إن سلم أنها صادقة و أنها أولية فليس ينعقد منها و من المقدمة الاولى قياس. فلنجرّب ذلك في معنى ذكرنا أنه ٦
صحيح من مفهوم المقدمة الاولى. و ذاك أنه أما أن يجعل معنى المحمول في التالى هو ما ليس شيئاً له عدد ذونهاية او معناه أنه ما كان أى واحد تأخذه منه يمكنك أن تأخذ واحداً غيره قد كان و عُدِمَ. فان جعلنا المحمول بالمعنى الأول موضوعاً في الحملية حتى كان معنى قوله: ١
«و ما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل» هو أنه يقول «و ما ليس شيئاً له عدد و نهاية لا يخرج إلى الفعل» كانت المقدمة كاذبة فإن كثيراً من الأشياء التي ليست لها عدد و نهاية يخرج إلى الفعل كالواحد في كل شيء. ولا أيضاً هو هذا المشهور بل المشهور هو أنه ليس شيء مما له ١٢
عدد بلانهاية يخرج إلى الفعل فلا يكون هذا الموضوع محمولاً في تالى الشرطية. وإن جعلنا المحمول بالمعنى الثانى موضوعاً في الحملية حتى يكون معنى قوله «و ما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل» هو أنه يقول: و كل شيء أى شيء أخذت فقد وجدت آخر غيره قد كان و هو ١٥
معدوم فليس ذلك الشيء خارجاً إلى الفعل كانت المقدمة لا مشهورة ولا مظنونة. بل مجوّزة. و هو نفس المختلف فيه إذا حققت و فيها الخلاف ولا يؤخذ مقدّمة في القياس الذى يبطلها او يثبتها. لكن الوهم يرجع فيحتجّ و هذا القياس هو من المصادرة على المطلوب ١٨
الأول و قد بدّل فيه بدل الحد اسم و محلّ على الحدّ و جعل حدّاً اوسطاً. و هو أنه إذا طلبت الدلالة أنه لا شيء مما اى واحد اخذ منه أمكن أن يؤخذ في الوهم آخر غيره معدوم قد كان موجوداً، قيل: لأنّ ما كان هكذا كان لانهاية له، و ما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل، فأنه إذا ٢١
فحص أنه لانهاية له ليتبين معناه من المعانى المذكورة يرجع الكلام إلى ما قلناه. إمّا أن يكون الكبرى كاذبة و إمّا أن يكون كأنه قال: لأنّ ما كان هكذا كان شيئاً أى شيء أخذت منه كان هكذا و ما كان اى شيء اخذت منه هكذا فلا يخرج الى الفعل فيكون حينئذ الصغرى حشوا ٢٣

قد حمل فيه الأمر على نفسه والكبرى هي المطلوبة والنتيجة بعينها وتكون مصادرةً على المطلوب الأول، لكن الشهرة والقوة التي للشهرة في الأوهام تحيل هذا القياس وتقبله ولادواء إلا بتعديل القول مكان الاسم كل وقت هذا. والاستثناء الذي أورده، وهو قوله: «لكن الأمور الماضية قد خرجت إلى الفعل»، قد يتنا بطلانها؛ لأن الجملة بما هي جملة والكل بما هو كل لم يخرج البتة إلى الفعل. وإذا كان المراد بالجملة والكل في هذه القضية هذا، ففي الأخرى ينبغي أن يكون هذا. وحينئذ يكون المقدمة كاذبة، لأنه كما لا يصح أن نقول أن الكل متناه وإن كان كل واحد متناهياً كذلك لا يصح أن نقول أن الكل متناه وإن كان كل واحد متناهياً وكذلك لا يصح أن نقول: إن الكل خرج إلى الفعل كل. وإن صح أن نقول: إن كل واحد قد خرج. فالقياس الأول شرطية إذا أخذ بحيث تقع كاذبة. والحملية إما كاذبة وإما غير ملتزمة مع الشرطية بحيث يلزم منها قياس. والمستثناة كاذبة. فكيف يُرجى أن تكون النتيجة واجبة صادقة.

الفصل السابع

في تعريف حال مقدمة أخرى وهي أن كل ما يكون قد خرج كل واحد منه إلى الفعل فقد خرج كله إلى الفعل

إن ظنَّ الظانُّ أنه يجب أن يكون كل ما خرج كل واحد منه إلى الفعل فقد خرج كله إلى الفعل. وهو الأصل المنشعب منه كل غلط في هذا الباب باطل. والسبب في ذلك أن الناس يقولون: كل كذا، ويعنون جملة، والكل الجامع لآحاده. ويقولون ذلك، ويعنون كل واحد ويقولون ويريدون الطبيعة الكلية. فيغلط الغالط فيحسب أنه إذا صح أن يقال كل كذا بمعنى كل واحد، صح أن يقال كل بمعنى الجملة. وقد بان وظهر أن كل واحد من الأشخاص الماضية يصدق عليه أنه وجد وعديم، ولا يصدق أن لها كلاً قد وجد وعديم، ولكننا نزيد هذا وضوحاً ليظهر الأمر الذي نحن فيه فنقول: كما أنه يصح أن نقول: إن كل واحد من الأشخاص الماضية موصوف بأنه قد كان ووجد، فكذلك يصح أن نقول: إن كل واحد من الأشخاص المستقبلية موصوف بأنه قد يمكن أن يكون ويوجد. فان كان كون كل واحد بما

مضى موصوفاً بأنه قد وجد فوجب أن يقال: إنَّ الكلَّ قد وجد، فيكون كونُ كلِّ واحد في ما يستقبل موصوفاً بأنه يمكن أن يوجد، فوجب أن يقال: إنَّ الكلَّ قد يوجد. فقد بان من هذا أنه ليس يجب إذا صحَّ أن كلَّ واحد قد وجد أن يصحَّ أن الكلَّ قد وجد وإذا لم يلزم أن الكلَّ قد وجد وهو الذي نظنَّ به أن له عدد غير متناه فليس يلزم أن يكون المتناهي وجد بل كلَّ واحد من جملة عند العقل لا يمكن أن يوجد فيها واحد إلا وآخر غيره قد وجد قبله.

الفصل الثامن

في تعريف مقدمة أخرى وهي أن ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف عليه.

وهذه المقدمة مشهورة جداً، وليست بيّنة بنفسها، حتى يمنع بياتها أن يكون شيء له من جهة نهاية فيزداد عليه ومن الجهة الأخرى لا يزداد عليه، وإنه لا يكون ما لا نهاية أكثر من لانهاية أخرى بحسب طرف منتهاه، فإن أمثال هذه المقدمات ليست بيّنة في الفطرة الأولى، وإن كانت مشهورة، وإنما تتبينُ بنوع من النظر والقياس. والبيّن في الفطرة إما بذاته وإما بقياس في الفطرة. هذه المقدمة بشرط، وهو أن غير المتناهي لا يضمُّ إليه زيادة من جهة ما هو غير متناه، إذ كلُّ منضمٍّ ينضمُّ يزداد إلى حدٍّ وغير المتناهي ليس له ما يقبل انضمام غيره إليه، إذ ليس له نهاية. فالبيّن بنفسه أو القريب من البيّن بنفسه هو أن غير المتناهي لا يمكن أن يقبل زيادة تنضمُّ إليه من حيث هو غير متناه. وأما مطلقاً بلا هذا الشرط. فهذا مشهور بسبب مناسبة ليس لما لانهاية له إلى ما له نهاية نسبة البتة حتى يكون أزيد أو أنقص أو مساوياً. وكان المستحيلُ عند هؤلاء أن تكون أشياء بلا نهاية موجودة هي ذات عدد لانهاية له، لا أن تكون معدومة. فقد بان ووضح أن القياس المبني على المأخذ الثاني فاسد، وأنه لا يجوز أن يكون المعدومات توصف بأنها متناهية أو غير متناهية وأكثر وأقل، أو يكون ذلك جائزاً في المعدومات غير مستحيل، وإنما يمتنع في الموجودات. وكذا الكلام في الضعف.

الفصل التاسع

في تعريف حال مقدمة اخرى وهى ان الماضى ان كان لا اول له فقد قطع ما لا نهاية له فكيف حال هذا القطع.

القطع يقال على سبيل الاستعارة على إفناء كل شىء، و يقال قطع بحسب التحقيق لإفناء شىء عن أشياء بينها اتصال. وهذا أيضاً منقول عن القطع الذى هو بمعنى إحداث تفرق بين أجزاء شىء، إذ كان يلزم ذلك التفرق حدوث حد، فصار إحداث الحد معنى يوقع عليه اسم القطع على سبيل النقل. فالقطع يقال على هذه المعانى الثلاثة. أما على الوجه الثانى والثالث فبالتحقيق، لكن على الأول منها منقول، وعلى الثانى موضوع وأما على الوجه الأول فبالاستعارة. و قطع ما لا نهاية له فى هذا الموضع لا يصلح أن يعنى به غير المعنى الأوسط فقط، لأنه إذا عني المعنى الأول والثالث لم يكن له فائدة.

ثم البين بنفسه او القريب من البين بنفسه منه هو أنه إذا ابتدأ هذا القطع فليس يمكن أن يعنى بهذا القطع ما لا نهاية له. وأما إذا لم يفرض هذا القطع عن ابتداء فليس بيناً بنفسه أنه إذا لم يكن له ابتداء هل يجوز أن يفرض فى سبيله حدًا ولا يمكن بل هو موكول إلى الحجة غير مقتصر فيه على البدئية. لكن الحكم فيه على الإطلاق من غير تفصيل يتوقع لما فيه من الوجوه الحق فيحصل منه قضية مشهورة غير محصلة ولا مفصلة، وهو أن ما لا نهاية له لا يقطع. وبعد هذا فإن كل ما يفرض له أنه قطع يجب أن يفرض أنه موجود ويوصف أنه قطع وقديمتنا أن وضع الجملة التى لها عدد غير متناه غير لازم لوضع الماضى عديم الأحوال بل مسلوباً عنه الأول. وإذا كان الأمر على ما قلناه فإن المستثناة فى القياس المستعمل للفظه القطع إن اريدت أن تكون صادقة حتى يراد بذلك الاستيناف قطع ثم إفناؤه، بل المعنى المستعار لم يكن مناقضاً للتالى فلم ينتج، وإن اريد ذلك كذبت على أن المقدمة الاولى باطلة، كما بان.

٢

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

٢٢

الفصل العاشر

في تعريف حال مقدّمة اخرى، وهى انّ الماضى ان كان كذلك احتاج كلّ شخص ان يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، وكيف حال هذا التوقّف.

توقّف الأمر على أمر غيره بالحقيقة هو أن يكون المتوقّف والمتوقّف عليه كلاهما معدومين، ويكون شرط حصول أحدهما أن يحصل اولا الثانى فيقع إذن المتوقّف قبل المتوقّف عليه من جهة اعتبار التوقّف وبعده في الوجود.

فان قيل لكلّ موجود بعد شيء آخر أنّه متوقّف عليه، فباشتراك الاسم. فالبيان بنفسه أنّه إذا كان أمر غير موجود، من شرط وجوده أن يوجد قبله أشياء بلانهاية ليس شيء منها بوجوده، فانه لا يُوجد؛ وأما إذا لم يكن كذلك، أعني أنّه ليس شيء من المتوقّف والمتوقّف عليه بوجوده، فليس بيننا بنفسه أنّ المتوقف لا يوجد إذا كان المتوقف عليه بغير نهاية. بل هذه القضية مشهورة إذا أخذت مطلقة بما يسبق إلى الذهن من معنى الحق، ثم لا يتميز بالفعل حتى يرسم محصلاً مفصلاً فلا يقع شبهة. بل اللفظ الدالّ عليه يقبل كيف وقع وإن لم يخطر بالبال تحصيل دلالاته عليه فيجربى المعنى المشارك له في هيئة اللفظ مجراه فتحصل الجملة من هذا أنّه إن كان الغرض بالتوقّف هو أن يكون شيء لا يوجد إلّا أن يوجد أشياء لانهاية لها لا هى موجودة ولا هو فيّين وحقّ أنّ المتوقف على ما لانهاية له لا يوجد. وأما إن عنيّ بالتوقّف نفس التأخر فقط فليست المقدّمة الحملية. بمسّمة، ولا إذا وقف على مدلولها بمشهوره ولا حقّة وهى نفس ما فيه الخلاف.

الفصل الحادى عشر

في الانتاج بقياسات جدلية مؤلفة من مقدمات يسلمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما اريد بالحجج التى لهم ابطاله

هو لاء معترفون بأنّ الخالق تعالى كان قادراً على أن يخلّق قبل خلق العالم عالماً يفنى مع حدوث هذا العالم حتى لا يكون بينهما فصل، ويكون للعالم المتقدّم مدّة أوقات من بدو حدوثه إلى فئانه محدودة العدد لا أقلّ ولا أكثر. ويمكن أن يحدث عالماً في الوقت المتوسط

لأوقات ذلك العالم يفنى كما يلاصقه وجود هذا العالم. ومعلومٌ بحسب المشهور أنه لا يمكن أن يكون العالم الأولُ يُخلَقُ عند خلق العالم الذى وصفنا خلقه فى واسطة أوقاته، ثم يكون بينه وبين خلق هذا العالم ما بينه وبينه لو لم يخلق مع خلق العالم المخلوق مع وسط أوقاته، بل يكون بينهما من الأوقات أقلُّ، فيلزم من هذا أنه فى حال العدم يتميز إمكان خلق عالم بصفة العالم الذى فرضنا خلقه أولاً، و يتميز إمكان خلق عالم بصفة العالم الذى فرضنا خلقه وسطاً. فيكون فى العدم تقدّم وتأخّر، ويكون الحال لكلّ متقدّم يُفرضُ مبداء كالحال للوقت الأول الذى خُلِقَ فيه هذا العالم. فيلزم أن يكون فى حال العدم قبل إمكان خلق العالم بمدة محدودة وينتهى به إلى ابتداء خلق هذا العالم إمكان آخرٌ وكذلك إلى غير نهاية. فيكون فى حال العدم إمكانات خلق عوالم متقدّمة بعضها على بعض فى التقدير فيكون التقدّم والتأخّر فى إمكاناتها موجودة، وإن كان وجوداتها غير حاصلة بل معدومة، ويرتسم فى حال العدم فى هذا العالم أمر قبل أمر بلا نهاية. وإذا كان كذلك فعنى غير المتناهى فى الماضى جازيز. والقياس الذى قيس فقيلاً: إنّ ما انتهى إلينا فعنائه إذا اخذ كاذب بل يجب أن يقال إنه متناه إلينا والخلف الذى أنتج أن بعض ما لا نهاية له ليس بخلف وانما يكون خلفاً لو كان بعض ما لا نهاية له متناهيًا من الجهة التى هو بها غير متناه. ولكنه إذا كان غير متناه فى الجهة التى لا تليها ومتناهيًا فى الجهة التى تليها لم يكن متناقضاً ولا كان استحالته بينة، ولكن متوقّفة على الحجّة. والحجّة ما ذكرناه وهى فاسدة. والبراهين الضرورية تُوجب امتناع التناهى فى جانبى الماضى والمستقبل، إذ لا نهاية لوجود الحقّ الأول من الجانبين اللذين لا يليانها، فأنهما، أعنى اللذين يليانها، متناهيين. فاذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم المقالة.

المناظرة

بين فخرالدّين الرّازى وفريدالدّين الغيلانى
فى مسألة حدوث العالم

المسألة السادسة عشرة

لما ذهبت إلى سمرقند وكان قد وصل إلى الصَّيت العظيم من الفريد الفيلاني — رحمه الله —، ولعمري لقد كان رجلاً مستقيم الخاطر حسن القرينة إلاَّ أنه كان قليل الحاصل، وكان بعيداً عن النظر ورسوم الجدل. فلما دخلت سمرقند ذهبت إلى داره في الحال، وكنت قد سمعت أنه رجل عظيم التواضع حسن الخلق فلما دخلت داره وجلست مع أصحابي زماناً طويلاً في انتظاره، وترك الطريقة المشهورة في التواضع وحسن الخلق فتأذيت بسبب إبطائه في الخروج وتأثرت جداً لهذا السبب، ولما خرج وجلس ما أكرمه إكراماً كثيراً، بل كنت آتى بأفعال وأقوال تدلُّ على إهانته؛ وذلك لأن المكافأة بالطبيعة واجبة. فلما تسارعنا إلى داره على ظنِّ أنه كريم النَّفس بعيد عن الأخلاق الذميمة، ثمَّ إنَّه لما قابل ذلك الإحسان بالاساءة وقع في خاطري مقابلة إساءته بما يليق بها جرياً على مقتضى قوله تعالى: (و جزاء سيئة سيئة مثلها).

و كنت قد سمعت أنَّ النَّاس يقرءون عليه تصانيف كالمُلخَص و شرح الإشارات و المباحث المشرقية، و سمعت أيضاً أنه صنَّف كتاباً في حدوث العالم. فلما شرعنا في الحديث قلت: سمعت أنَّك صنَّفت كتاباً في حدوث الأجسام. فقال: إنَّ أبا علي ابن سينا صنَّف رسالة في الجواب عن الدلائل المذكورة في إبطال حوادث لا أوَّل لها، وإنِّي أجبت عن تلك الرِّسالة وبيَّنت أنَّ كلامه ضعيف.

قللت: يا سبحان الله! القول بأنّ الجسم قديم يحتمل وجهين: الأول أن يقال: الجسم في الأزل كان متحركاً وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه، والثاني أن يقال: الجسم في الأزل كان ساكناً ثمّ تحرك. فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبي علي، إلا أنّ بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم. فما الدليل على فساد القسم الثاني؟ وهو القول بأنّ تلك الأجسام كانت ساكنة.

فقال الفريد الغيلاني: أتى لا أتكلّم في هذه المسألة إلاّ مع أبي علي. فلما أبطلت قوله بالحركات الازليّة كفاني في إثبات حدوث الأجسام.

قللت له: فإذا جاءك محمّد بن زكريا الرازي وقال: اشهدوا علىّ بأنّي لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل. بل أعتقد أنّها كانت ساكنة في الأزل ثمّ أنّها تحرّكت في الأزل، فكيف تبطل قوله؟ وبأيّ طريق تدفع مذهبه؟

فأصرّ الغيلاني على قوله: إنّي لا ألزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام، وإنّما ألزم إبطال قول أبي علي.

قللت: فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثاً علمياً عقلياً، وإنّما هو نوع من المجادلة مع إنسان معيّن على قول معيّن، ثمّ قلت: فهب أنّا نكتفي بهذا القدر فاذا ذكر الدليل الذي دلّ على فساد القول بحدوث لا أوّل لها.

فقال: الدليل عليه أنّه لو لم يكن لها أوّل لكان قد دخل في الوجود ما لا نهاية له، و دخول ما لا نهاية له في الوجود محال.

قلت: ما الذي عنيت بقولك أنّه لو كان لا أوّل للحوادث لزّم دخول ما لا نهاية له في الوجود؟ فإنّ عنيت أنّه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث لا إلى أوّل في الوجود فحينئذ يصير التّالي عين المقدّم، و يصير كأنك قلت: لو كان كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل لزّم أن يكون كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل، وعلى هذا التقدير يصير التّالي في هذه الشرطية عين المقدّم وهو فاسد. وإنّ عنيت بقولك: لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود شيئاً آخر سوى ما ذكرناه فاذا ذكر تفسيره حتى نعرف أنّه هل يلزم من ذلك المقدّم هذا التّالي أم لا؟

فتغير وجه الرجل واضطرب عقله وقال: لا حاجة بنا إلى تفسير بل نقول: إن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال على جميع التفسيرات، والعلم بامتناعه ضروري.

قلت: على تقدير أن يكون المراد من دخول ما لا نهاية له في الوجود هو كون كل واحد منها مسبقاً بآخر لا إلى أول كان ادعاء دخول ما لا نهاية له في الوجود عبارة عن ادعاء أنه يتمتع كون كل واحد منها مسبقاً بآخر لا إلى أول. فهذه القضية إن كانت معلومة الامتناع بالبدهة فكيف شرعت في إقامة البرهان على إبطالها؟ لأن البديهيات غنية عن الدليل، وإن كانت غير بديهية افتقرت إلى الدليل. ولما لم يكن لقولك: يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود إلا بمجرد كون كل واحد منها مسبقاً بآخر لا إلى أول، فحينئذ يلزمك كون الدليل عين المدلول، وذلك باطل؛ لأن بمجرد تغير العبارة لا يحصل المطلوب.

ولما انتهى الكلام إلى هذا المقام وقف ولم يذكر شيئاً آخر البتة، ثم قلت: وهينا مقام آخر أهم مما ذكرناه وهو أن نبحت عن كيفية محل النزاع؛ وذلك لأننا نقول: إما أن ندعى أن لإمكان حدوث الحوادث أولاً وبداية، وإما أن ندعى أنه لا أول لإمكان حدوثها ولا بداية لصحة وجودها. فإن قلنا: إن لإمكان حدوثها أولاً وبداية، فقبل ذلك المبدأ لزم أن يكون إما واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته، فإن كان واجباً لذاته كان القول بالقدم ألزم، وإن كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي أو الوجوب الذاتي وحينئذ ينسد باب إثبات العلم بالصانع. وإن قلنا: إنه ليس لإمكان حدوث الحوادث أول فحينئذ قد سلمت أنها ممكنة الحصول في الأزل، فكيف تدعى مع هذا أنها ممتنعة الحصول في الأزل؟ فإن هذا يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك لا يقوله عاقل.

فتوقف الغيلاني زماناً طويلاً وتلون وجهه واضطربت أعضاؤه، ثم بعد زمان طويل قال: وجدت الجواب عن هذا السؤال.

قلت: وما هو؟

قال: العالم قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف، والعدم المحض والنفي الصرف يتمتع بالحكم عليه بأن إمكانه ينتهي إلى أول أو لا ينتهي إلى أول. فإذا امتنع هذا الحكم عليه

فقد سقط السؤال.

فقلت: هذا الكلام مدفوع من وجهين:

الأول: أنك تقول كونه معدوماً يمنع من صحة الحكم عليه، وهذا الكلام متناقض؛ لأن قولك إنه يمتنع الحكم عليه يفيد الحكم بهذا الامتناع والحكم عليه يوجب الجمع بين التقيضين، وأنه محال.

الوجه الثاني: هب أن العالم معدوم فيمتنع الحكم عليه. أليس أن قدرة الله تعالى موجودة في الأزل، ولا شك أن الموجود يصح الحكم عليه، فنقول صحة تأثير قدرة الله تعالى في إيجاد الممكنات إما أن يكون لها أول وإما أن لا يكون لها أول، وحينئذ يعود التقسيم المذكور بتمامه.

وعند هذا بقي الرجل ساكناً عاجزاً عن الكلام.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.

الفهرس العام لكتاب حدوث العالم (الأعلام والفرق والطوائف والأمكنة)

ابن سينا ٢، ٤، ٨، ١٠، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٦٠، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨٢، ٨٥، ٩٢، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٦، ١١٠، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧	الإمام شرف الدين ← المسعودي الانبياء ٨ اهل الحق ٦٠ اهل السنة والجماعة ٨٩، ٩٤ ائمة السلف ١٤ الباطنية ١٢ برقلس ٨٥ بعض الراصدين ٩١ بعض النظائر من القدماء ٥٥ بلخ ١٠ حجة الاسلام ← الغزالي الحكيما ٧٣ الدهرى ٢، ٣ الديالمة ١٢ الراسخين فى الحكمة المتعالية ١٢٠ سقراط ٨، ٩٩ الشارعين فى علم الكلام ١٠ الشيخ الإمام الأجل شرف الدين محمد
ابو البركات البغدادي، ابو البركات ٢٨، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٦٠، ٧٢، ٧٣، ١١١، ١١٣، ١٢٢، ١٢٣	ابوعبيد الجوزجاني ١٢ ابوعلی الحسين بن عبدالله بن سينا ← ابن سينا ابونصر الفارابي ← الفارابي ارسطو طاليس ٨، ١٥، ٣٩، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١١٥، ١٢٤ افلاطون ٨، ٣٩، ٩٩، ١٢٤ اقليدس ١٠

- المسعودى - المسعودى
 الشيخ الرئيس ٨
 صاحب كتاب نهاية الأقدام (= عبد الكريم
 الشهرستاني) ٧٩
 العلماء ٥٩
 علماء الإسلام ١٥
 علماء الإسلام من أهل السنة والجماعة ٩٤
 علماء الكلام ٥٩
 عمر بن على بن غيلان ١
 الغزالي، حجة الإسلام ٨، ٩، ١١، ٤٠، ٧٩،
 ٩٨، ٨٦
 الفلاة ١٣
 الفارابي، ابونصر ١٢٤، ١٢١، ١٠٠
 الفلاسفة ٢، ٣، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣،
 ١٤، ١٥، ١٦، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٤٥، ٥٧،
 ٦٠، ٦١، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٩٠، ٩٥
 ١٢١
 الفلاسفة المسلمين ١
 الفيلسوف ٦٦
 قدماء الفلاسفة ١٢١
 متأخري الفلاسفة ٤
 متقدمي الفلاسفة ٤
 المتكلمين ٦٥
 المتكلمون من أهل الإسلام ١٢١
 مرو ١٠
 المسعودى، الإمام شرف الدين، شيخ الإمام
 الأجل ١١، ١١١، ١١٤
 المسلمين ٩
 المعتزلة ٦٥
 محمد الغزالي - الغزالي
 مصنّفوا كتب طبائع الحيوان و منافع الأعضاء
 الملاحدة ٨
 المنطقيّون ٢٤
 النظار ٨٣
 النظار في المعقولات
 النظامية بمر ١٠
 نيسابور ١٠
 يحيى بن عدى ١٧

فهرس الكتب لكتاب حدوث العالم

- الإشارات والتنبيهات، الإشارات ٢، ٢٨، ٥٠، ٨٠، ٨٢، ٨٥، ٩٣، ٩٤، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٠
- ١٠٤ طبائع الحيوان ١١٠
- فصول منطقية من رسالة ابن سينا ١٧
- تصانيف ابن سينا ١٠
- في إثبات قدم العالم ٨٥
- تهافت الفلاسفة، التهافت ٨، ٤٠
- كتب ابن سينا ١٥
- التنبية على تمهويها كتاب التنبيهات ١١، ١٢٨
- كتب الكلام ١٠
- كتب الهندسة ١٩
- المباحث والشكوك ١١١
- التوطئة للتخطئة ١١
- المعاد ١٢
- الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبداء
- المعتبر ٢٨، ٦٥، ٧١، ١٠١، ١٢٣
- زمانيا، رسالة الحكومة ١، ١٢
- منافع الأعضاء ١١٠
- رسائله (= ابن سينا) لإثبات حدوث العالم،
- النجاة ١٢
- على حدوث العالم ١٤، ١٦، ٤٣
- نهاية الأمدام ٧٩
- الشبهات ١٢
- الهداية ١٢
- الشفاء ٦، ١٢، ٢٦، ٤٨، ٦٧، ٨٠، ٩٢، ٩٨

Multiplies sont les questionnements que ce livre d'un auteur trop ignoré jusqu'ici susciteront en l'historien, non seulement de la pensée mais des sociétés et de la civilisation musulmanes, tant son témoignage s'enracine dans un vécu et découvre son temps. Sans doute même certaines de ses réflexions sur la pratique philosophique de ses contemporains ne devraient-elles pas laisser indifférent l'honnête homme d'aujourd'hui, par exemple le rapprochement qu'il suggère entre l'étude d'un philosophe et une aventure amoureuse. On ne peut qu'être reconnaissant au Professeur M. Mohaghegh de rendre enfin accessible l'intégralité d'un texte aussi digne d'intérêt pour les historiens de la pensée musulmane.

Yahya M. MICHOT

Bruxelles



possible qu'il ait fait erreur et que celui qui s'oppose à quelqu'une de ses affirmations n'est pas à compter dans le groupe des gens intelligents¹. »

L'empire de la philosophie d'Avicenne sur les esprits apparaît donc clairement assuré dès le VIe/XIIe s., un siècle tout au plus après son trépas. De cet empire, à lire Ibn Ghaylân, les raisons sont multiples : la supériorité intrinsèque de la pensée du Shaykh al-Ra'îs, son acuité d'esprit excessive et sa puissance de synthèse, en bref son génie, son audace irreligieuse, son caractère astucieux sinon sa rouerie, l'élégance de son écriture, l'aisance avec laquelle il s'exprimait, son charisme et son aménité, la consécration de ses partisans à sa cause. Quant aux modalités de l'expansion hégémonique de l'avicennisme, il se confirme qu'il s'agit bien d'un mal frappant sur tous les fronts, infiltré déjà dans les forteresses de l'enseignement supérieur de l'Islam sunnite, séduisant le rebut de la société saljûqide comme la crème, les gens soucieux de rectitude morale comme les savants, les religieux comme les scientifiques.

Jadis, remarque Ibn Ghaylân, les imâms étaient les médecins des Musulmans, les gardiens de la religion, et ils prenaient les devants pour préserver la santé idéologique des croyants. C'est fidèle à leur exemple que lui-même, pour enrayer la pandémie avicennienne, s'engage à son tour dans cette science du *kalâm* décriée par certains.

¹ Ce jugement fait penser à l'affirmation d'A. Nizâmî 'Arûdî (*ob. post* 550/1155-56) que, depuis la mort d'Aristote, « au cours des mille cinq cents années qui suivirent, nul philosophe ne put atteindre au fond de sa doctrine ni suivre la voie royale de sa méthode, hormis Avicenne, preuve décisive qu'Allâh donne à Ses créatures, le plus excellent d'entre les modernes, le Philosophe de l'orient. Quiconque se permet de critiquer ces deux grands hommes s'exclut de la catégorie des êtres raisonnables, se met au rang des simples d'esprit et se montre dans le groupe des fous. Que Dieu nous préserve de pareils égarements et d'aussi vaines passions, par Sa faveur et Sa grâce ! » (A. NIZÂMÎ 'ARÛDÎ, *Les quatre discours*. Traduit du persan par Isabelle DE GASTINES, « Collection U.N.E.S.C.O. d'œuvres représentatives. Série persane. Bibliothèque des œuvres classiques persanes, n° 1 », Paris, Maisonneuve & Larose, 1968, p. 136).

Ra'îs. Et nul étonnement, en conséquence, que le *kalâm* finisse par s'avicenniser lui-même.

La cause, cependant, est-elle perdue ? Ibn Ghaylân se refuse à le croire et met en garde contre l'idée que le simple fait de s'intéresser à la philosophie suffirait pour se laisser convaincre de sa vérité. Le prétendre serait apporter de l'eau au moulin des philosophes alors que le danger qu'ils présentent ne lui semble pas absolu a priori. L'étude de leurs œuvres peut même être très utile pour les réfuter, en tant qu'elle permet de comprendre leur charabia – en ce cas-ci, contrairement à l'étymologie, non point de l'arabe mais des termes techniques transcrits du grec – et de maîtriser l'instrument logique. En guise de preuve, notre auteur évoque entre autres son propre cheminement et prétend, avec une assurance non dénuée de quelque autosatisfaction, avoir remporté sur Avicenne une victoire originale.

Quoi qu'estime ainsi Ibn Ghaylân, sa croisade anti-philosophique pourrait déjà bien n'être plus, en réalité, qu'un combat d'arrière-garde. Ainsi convient-il lui-même qu'un des plus grands noms de la génération qui l'a précédé, « l'Argument de l'Islam » Abû Hâmid al-Ghazâlî, s'est laissé « abuser » par l'apparence des propos des philosophes au point de témoigner, au début du *Tahâfut*, qu'ils croyaient au Dieu de Muḥammad et en l'eschatologie du Coran. Si Ibn Ghaylân n'accuse pas encore explicitement al-Ghazâlî, comme Ibn Taymiyya le fera plus tard, d'être malade du *Shifâ'* d'Avicenne, il n'en pense pas moins. Par ailleurs, lui-même pourrait déjà être contaminé aussi, inconsciemment. Alors même qu'il attaque violemment Avicenne, il réussit en effet mal à cacher quelque admiration pour celui-ci. Enfin et surtout, certaines de ses déclarations, ou plutôt de ses constatations, relatives à la situation prévalant parmi ses contemporains, ne laissent point place au doute : entourage et disciples d'Avicenne ont tant fait pour célébrer sa gloire, la vénération entourant son nom est devenue telle « dans les cœurs du commun et de l'élite également » qu'en certains « s'est même enracinée l'idée que le Vrai est ce qu'il a dit, de quoi qu'il s'agisse, qu'il est loin d'être

nobles : la recherche du bonheur de l'au-delà ou la quête de quelque savoir. Conduisant souvent au pire, la philosophie pourrait aussi, selon certains, conduire au mieux, que l'on poursuive un projet éthique ou un projet de connaissance. Ainsi est-ce pour s'assurer la béatitude future par une purification gnostique de leur âme que certains s'engagent dans les sciences philosophiques. Pour le reste, ce sont non seulement les étudiants en calcul, géométrie, médecine, astronomie et arpentage qui en arrivent à philosopher mais également, et c'est à leur propos que le témoignage de notre auteur acquiert son plus haut prix, ceux qui s'engagent dans « une des sciences de la religion, telles la science du *kalâm* et les divergences du *fiqh* ».

On découvrira ci-dessous comment, une génération après al-Ghazâlî, dans les meilleures écoles supérieures saljûqides, fondées en vue de l'enseignement et de la défense des doctrines sunnites, les étudiants en jurisprudence et en théologie sont amenés à glisser vers la philosophie. Glissement « dramatique », qu'Ibn Ghaylân décrit finement, et avec d'autant plus de psychologie qu'il avoue l'avoir vécu lui-même. Que les mathématiques, la médecine, etc. mènent à la philosophie, notre auteur pourrait encore le comprendre vu leur même origine grecque. Mais deux des disciplines les plus centrales du savoir religieux de l'Islam ! Pauvres *fuqahâ's* ! Dans leur quête zélée du savoir ils sont « diaboliquement » conduits, par la logique et par les exemples de physique et de métaphysique qu'elle comporte, de fil en aiguille, de la vénérable et méritoire science des divergences du droit à la *falsafa* ! Ou comme quoi le mieux est toujours l'ennemi du bien. Pauvres étudiants en *kalâm* par ailleurs, victimes de la nature même, apologétique et polémique, de la science à laquelle ils se consacrent : pour réfuter les vues philosophiques contre lesquelles ont écrit leurs prédécesseurs, les anciens *mutakallimûn*, il leur est moins utile de se référer à ceux-ci qu'aux philosophes tardifs, et particulièrement à Avicenne, considéré comme proposant les meilleures réfutations de ces vues philosophiques anciennes. Bref, point d'études théologiques sérieuses sans fréquentation de l'œuvre du Shaykh al-

établir que le dogme de l'advenue du monde compte parmi « les plus essentiels des fondements de la religion », Ibn Ghaylân en reste à une perspective purement doctrinale. Citant littéralement ou paraphrasant Avicenne, surtout les *Ishârât*, il rattache les errements des philosophes en matière d'ontologie, de théodicée, de prophétat, de thaumaturgie et d'eschatologie à leur croyance en l'éternité du monde. Inversement, selon lui, « par la vérité de l'advenue du monde deviennent vrais beaucoup des fondements de la religion, » la plupart des thèses adverses s'évanouissant. La seconde moitié de l'introduction a, quant à elle, un caractère beaucoup moins philosophique. On serait presque tenté de parler à son sujet d'une « sociologie de la philosophie ». Le propos d'Ibn Ghaylân est en effet d'y définir la raison qu'il y a selon lui, pour les Musulmans, d'étudier la question de l'advenue du monde comme il se propose de le faire en cet ouvrage. Cette raison est simple : c'est la propagation maligne de la *falsafa* – essentiellement l'avicennisme – parmi les croyants, la séduction de plus en plus grande exercée sur les esprits par un système de pensée ayant pour fondement la négation du dogme de l'advenue du monde. Et notre auteur de jeter alors sur ce processus de « corruption » de la religion la lumière faisant la richesse des prolégomènes de son ouvrage : se penchant sur ce qu'il considère comme une « gangrène », il en analyse les causes et voies d'expansion, détermine les populations les plus contaminées, évalue leurs chances de recouvrer la santé et propose des mesures pour enrayer le développement du mal.

Pour notre auteur, la situation est d'autant plus grave que ce sont à la fois la masse et l'élite de la société, ou vice versa, qui lui semblent atteintes de philosophie. La lie, irrécupérable, des snobs, des injustes et des pervers se pare de philosophie ou s'en réclame pour abandonner les devoirs de la religion ou laisser libre cours à ses passions : au VI^e/XII^e s., en Transoxiane, la philosophie mène à l'anomisme et à la mécréance, à la fatuité et à l'outrecuidance, à l'iniquité et à la fureur destructrice, à la dépravation et à la luxure. Quant à l'intelligentsia, sa contamination résulte généralement de motivations parmi les plus

bon mot cité par Ibn Taymiyya à propos d'al-Ghazâlî même, dont la critique de la *falsafa* est considérée à tort par trop d'historiens comme ayant eu une « signification fatale¹ » : al-Ghazâlî était malade et sa maladie était *La Guérison*, c'est-à-dire le *Livre de la Guérison (al-Shifâ')*, la *summa magna* d'Avicenne² !

Un deuxième intérêt de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* d'Ibn Ghaylân, et, osons-nous croire, un intérêt de tout premier ordre, est de fournir un éclairage sans précédent ni semblable connus à ce jour sur les raisons, le contexte sociétal et les modalités de ce tournant-clef de l'histoire idéologique de l'Islam qui a consacré le triomphe de l'avicennisme. Dans la première partie de cette introduction, pour

¹ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, « Folios / Essais, 39 », Paris, Gallimard, 1986, p. 246.

² Voir notre *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samâ' et de la danse (Kitâb al-samâ' wa l-raqs)* compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijî. Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, « Études musulmanes, XXXIII », Paris, J. Vrin, 1991, p. 192. À propos de l'influence d'Avicenne sur al-Ghazâlî, T. D. al-Subkî rapporte le jugement suivant de l'Imâm mâlikite Abû 'Abd Allâh al-Mâzarî (*ob.* 536/1141 ; cf. CH. PELLAT, art. *al-Mâzarî*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. VI, p. 934-935) : « Il y avait à cette époque tardive un homme, d'entre les philosophes, connu sous [le nom d']Ibn Sînâ. Il avait empli ce bas-monde d'ouvrages sur la science de la philosophie, en laquelle il était une grande autorité (*imâm*). Sa force, en philosophie, l'avait conduit à essayer de ramener les fondements des croyances [religieuses] à la science de la philosophie, et ses efforts furent si adroits que s'accomplit pour lui ce qui ne s'était pas accompli pour d'autres. J'ai vu [divers] groupes de ses écrits. Et j'ai vu cet al-Ghazâlî se baser sur lui dans la plupart de ce qu'il évoque de la philosophie. » (*K. Ṭabaqât al-Shâfi'iyyat al-Kubrâ*, 6 t., Beyrouth, Dâr al-Ma'rifa li-l-Ṭibâ'a wa l-Nashr wa l-Tawzî', s. d., t. IV, p. 123 ; je suis redevable à J. Janssens de m'avoir signalé ce passage). D'al-Ghazâlî, R. BRUNSCHVIG (*Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Ḥazm, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya*, in *Études d'islamologie. Avant-propos et bibliographie de l'auteur par A. M. TURKI*, t. I, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 303-327 ; p. 314) écrit avec justesse : « Cet anti-philosophe philosopait ».

disciples is a major desideratum¹ ». Dans le présent travail, notre propos n'est cependant pas de faire toute la lumière sur l'illustre inconnu du VIe/XIIe s. qu'est 'Umar b. 'Alî Ibn Ghaylân. Si les quelques données réunies ici poussent d'autres chercheurs à en savoir plus, nous nous estimerons entièrement satisfait.

Le triomphe de l'avicennisme

Avicenne est à l'origine d'une des grandes évolutions idéologiques de l'histoire humaine, dont les effets se font encore sentir aujourd'hui : alors que le Moyen Age latin lui préférait Averroès, dans l'Islam oriental, principalement iranien, l'intelligence avicennienne de la réalité (*ḥaqîqa*) allait s'imposer, positivement ou en négatif, comme cadre et infrastructure de l'exercice de la pensée, non seulement philosophique mais théologique, spirituelle, mystique et religieuse² ; divergence de chemins dont les conséquences, selon H. Corbin, ont été déterminantes pour les destins respectifs de l'Orient musulman et d'un Occident en voie de post-christianisation. On pourrait multiplier les déclarations d'auteurs classiques de l'Islam avouant de la manière la plus explicite la domination de la pensée d'Avicenne sur les esprits qui l'ont suivi. Pensons par exemple à 'Abd al-Laṭîf al-Baghdâdî (*ob.* 629/1231) reconnaissant avoir négligé les ouvrages des Anciens, à un certain moment de son existence, « in the belief that all wisdom was in the possession of Ibn Sînâ, who had inserted it into his books³ ». Ou souvenons-nous de ce

¹ D. GUTAS, *Notes*, p. 9.

² Les avicennisans occidentaux savent-ils par exemple que, dans l'Islam populaire turc contemporain, *wâjib al-wujûd*, « Existant nécessaire », est devenu un des « beaux noms » par lesquels le Très-Haut est invoqué ? Voir aussi notre *L'avicennisation de la sunna : du šabéisme au leurre de la Ḥanîfiyya*. À propos du Livre des religions et des sectes, II d'*al-Shahraṣṭânî*, in *Bulletin de Philosophie médiévale*, n° 35, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 113-120.

³ Mémoires d'al-Baghdâdî traduits par G. MAKDISI in *Rise*, p. 87, d'après la version d'Ibn Abî Uṣaybi'a.

dements de la religion, dans une épître intitulée *Où l'on pave la voie pour la conviction d'erreur* (*Risâlat al-tawṭī'a li-l-takhṭī'a*). Il caresse par ailleurs le projet de rédiger, après le livre qu'il présente, un commentaire critique des *Ishârât* : le *Livre de l'éveil aux falsifications du « Livre des mises en éveil »* (*Kitâb al-tanbîh 'alâ tamwîhât Kitâb al-tanbîhât*). Quant à son nom, à en croire l'*incipit* de l'œuvre, il serait 'Umar b. 'Alî Ibn Ghaylân.

À considérer des curricula similaires au sien¹, il est permis de penser qu'en 523/1129-30, alors qu'il étudie le *fiqh* à l'école supérieure Nizâmiyya de Marw, Ibn Ghaylân a entre quinze et vingt ans. Il devrait donc être né dans les environs de 505/1111, c'est-à-dire à peu près à l'époque du décès d'al-Ghazâlî – et ce sera bien un vieillard que, vers 580/1184², al-Râzî viendra importuner de ses questions et de sa superbe. Ainsi que le suggère al-Bayhaqî, Ibn Ghaylân serait effectivement originaire de Balkh, ville où il affirme avoir suivi un enseignement qualifiable, pour reprendre une terminologie d'al-Ghazâlî, de « purement rationnel » (*'aqlî mahḍ*)³ et qui correspond sans doute, *mutatis mutandis*, à un cycle moyen aujourd'hui. Autre donnée d'al-Bayhaqî qui se confirme : notre auteur s'appelle 'Umar, fils de 'Alî. Quant aux divers noms qui lui sont donnés par al-Râzî – *al-Farîd*, « l'unique » – ou dans quelques études modernes le mentionnant – *Afḍal al-Dîn*, « le plus éminent de la religion » –, il devrait s'agir de titres de respect⁴.

¹ Cf. G. MAKDISI, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1981, p. 97-98.

² Cf. F. KOLEIF, éd. d'AL-RÂZÎ, *Munâẓarât*, p. 18.

³ Cela, par opposition à un enseignement « purement traditionnel » (*naqlî mahḍ*) comme le *ḥadîth* et les commentaires du Coran ; cf. H. LAOUST, *Pédagogie*, p. 73-74.

⁴ D'où notre traduction de ces titres dans notre version, *supra*, de la notice d'al-Bayhaqî qui concerne al-Ghaylânî – et dont F. D. al-Razî pourrait s'être inspiré pour parler d'« al-Farîd al-Ghaylânî ».

En bref, originaire de la Bactriane, l'auteur du *Livre de l'advenue du monde* a reçu l'essentiel de sa formation supérieure, autour de 523/1129-524/1130, dans deux des meilleures institutions du Khurâsân, dont celle de Nichapour, là-même où, moins d'un quart de siècle plus tôt, al-Ghazâlî avait enseigné le *fiqh*. Faut-il dès lors s'étonner que, de jurisconsulte, il soit devenu théologien (*mutakallim*) et s'en soit pris à la philosophie ?

Ce qui, par contre, ne manque point d'étonner est l'idée qu'Ibn Ghaylân aurait constitué avec Bahmanyâr et Abû l-'Abbâs al-Lawkarî avant lui, Şadr al-Dîn al-Sarakhsî et Farîd al-Dîn al-Dâmâd après lui, la chaîne d'autorités liant N. D. al-Ṭûsî à Avicenne¹. Sa formation comme son activité de savant, telles qu'elles transparaissent de l'introduction au *Livre de l'advenue du monde*, semblent en effet indiquer moins une passion pour la *falsafa* qu'une profonde défiance vis-à-vis d'elle. Il serait d'ailleurs intéressant, à cet égard, de relire al-Bayhaqî avec plus d'attention : alors qu'il n'hésite pas à préciser explicitement qui est *faylasûf* et/ou élève d'al-Lawkarî, le célèbre biographe ne signale rien de tel au sujet d'Ibn Ghaylân. Enfin, si al-Lawkarî a trépassé, à Marw², en 517/1126³, que la naissance d'Ibn Ghaylân remonte vraiment aux environs de 505/1111 et qu'il a passé sa jeunesse à Balkh occupé par l'étude des mathématiques, comme ses déclarations mêmes le suggèrent, on imagine difficilement qu'il ait jamais pu avoir pour maître le disciple de Bahmanyâr ! Aussi partageons-nous totalement l'avis de D. Gutas selon lequel « a detailed study of the lives and works of Avicenna's immediate

¹ Cf. S. H. NASR, *Sages*, p. 145.

² Cf. Z. D. AL-BAYHAQÎ, *Tatimma*, éd. KURD 'ALÎ, p. 126.

³ Cf. C. BROCKELMANN (*G.A.L.*, t. I, p. 602, sans indication de source), cité in D. GUTAS, *Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II : Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzâq aṣ-Şîgnâhî* (in *Manuscripts of the Middle East*, edited by J. J. WITKAM, vol. 2, Leyde, Ter Lugt, 1987, p. 8-17), p. 15, n. 16. Selon D. Gutas, al-Lawkarî est certainement mort après 503/1109.

stantielles au sujet de son auteur. Pour notre plus grand bonheur, Ibn Ghaylân n'hésite en effet point à y parler de lui-même. La chose est d'autant plus appréciable que l'autobiographie n'est pas un des genres les plus prisés de la littérature arabo-musulmane, surtout l'autobiographie spontanée, non retravaillée au service de quelque cause comme c'est par exemple le cas pour la *Vie* d'Avicenne ou le *Munqidh min al-Dalâl* d'al-Ghazâlî¹. Or c'est bien une impression de transparence, d'absence d'affectation, qui se dégage des souvenirs qu'Ibn Ghaylân confie à l'écriture.

Revenant sur un parcours qui le conduisit finalement à critiquer Avicenne, Ibn Ghaylân se rappelle avoir découvert la logique alors qu'il était étudiant en jurisprudence (*fiqh*) à la fameuse école Nizâmiyya de Marw en 523/1129-30 puis, l'année académique suivante, être allé à Nichapour² en parachever l'étude. Auparavant, ajoute-t-il, il avait étudié le calcul, l'algèbre, la géométrie euclidienne et des éléments d'astronomie à Balkh. Par la suite, pour lutter contre la philosophie, il se mettrait à étudier le *kalâm*. Le *Livre de l'advenue du monde* n'est pas sa première réfutation d'Avicenne : il prétend avoir déjà convaincu d'erreur ce dernier, du point de vue de la logique et à propos de questions des fon-

¹ Sur l'autobiographie d'Avicenne comme « a model curriculum vitæ in a Peripatetic program », voir D. GUTAS, *Biography*, in *Encyclopædia Iranica*, t. III, art. *Avicenna*, p. 67-70. Quant au *Munqidh*, selon H. LAOUST (*La pédagogie d'al-Ghazâlî dans le Mustaṣfâ*, in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, « Revue des Études Islamiques, Hors série 13 », Paris, P. Geuthner, 1977, p. 71-79 ; p. 72), c'est « beaucoup moins une autobiographie proprement dite qu'une tentative de justification personnelle ».

² À Nichapour se trouvait, comme à Marw et dans d'autres grandes villes d'Iran, une École Supérieure (*madrassa*) fondée par le vizir saljûqide Nizâm al-Mulk (ob. 485/1092) et portant son nom ; cf. J. PEDERSEN - G. MAKDISI, art. *Madrassa*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. V, p. 1119-1130, p. 1123, et D. SOURDEL, *Réflexions sur la diffusion de la madrasa en Orient du XIe au XIIIe siècle* (in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, « Revue des Études Islamiques, Hors série 13 », Paris, P. Geuthner, 1977, p. 165-184), p. 168.

que Z. D. al-Bayhaqî, son contemporain pourtant, lui consacre dans *l'Histoire des Sages de l'Islam* se limitent à des généralités, tout laudatives qu'elles soient par ailleurs : « L'imâm, unique (*al-imâm al-farîd*), 'Umar Ibn Ghaylân al-Balkhî. Le plus éminent des sages [...] ¹ De la sagesse, il possède une moisson parfaite. C'est comme si la sagesse, chez lui, avait cherché refuge auprès de la personne digne d'elle. Je l'ai vu un jour se plaindre d'un personnage éminent. « Le méchant, dit-il, ne distingue pas entre celui qui fuit sa méchanceté et celui qui répond à sa méchanceté en étant méchant ². »

À y regarder de près, ces dernières lignes ne sont pourtant pas totalement dénuées d'intérêt. On y apprend en effet qu'al-Ghaylânî/Ibn Ghaylân s'appelle 'Umar, qu'il est originaire de Balkh et qu'il s'agit d'un personnage pour le moins controversé : le savant qu'al-Râzî juge avoir « peu récolté de savoir » se voit attribuer par al-Bayhaqî une « moisson parfaite de sagesse » !

Le texte dont le Professeur M. Mohaghegh a réalisé l'édition intégrale est le *Livre sur l'advenue du monde* d'Ibn Ghaylân évoqué par al-Râzî dans *al-Munâẓarât*. Dans notre *La pandémie avicennienne*, nous nous étions quant à nous limité à en publier et traduire l'introduction, laquelle présente comme premier intérêt d'apporter quelques informations sub-

¹ *Afḍal ḥukamâ' al-ḥadra*. Nous ne traduisons pas ce dernier mot, au sens plus qu'incertain. M. MEYERHOF ('*Alî al-Bayhaqî's Tatimmat Şiwân al-Ḥikma. A Biographical Work on Learned Men of the Islam*, in *Osiris*, t. VIII, Bruges, 1948, p. 122-217 ; p. 193) propose : « He is the most excellent of the philosophers of the (court) circle... » et rapporte qu'il pourrait s'agir d'une allusion à la ville de Marw.

² Z. D. AL-BAYHAQÎ, *Tatimma Şiwân al-Ḥikma*, éd. M. KURD 'ALÎ, *Ta'riḫ Ḥukamâ' al-Islâm*, Damas, Al-Taraqî, 1365/1946, p. 157, n° 97. Il est difficile de ne pas faire le lien entre le comportement de F. D. al-Râzî à l'égard d'Ibn Ghaylân, tel qu'évoqué plus haut, et cette sentence. La scène décrite par al-Râzî apparaît en effet comme en étant une illustration claire. En tout état de cause, la rencontre al-Râzî/Ibn Ghaylân doit avoir été postérieure à la mort d'al-Bayhaqî (565/1169-1170).

*commencement temporel*¹. Quant à « al-Farîd al-Ghaylânî », passé à travers les mailles des filets orientalistes, il est presque un oublié de l'Histoire. De lui, point de trace en effet dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, la *Geschichte der Arabischen Litteratur* de C. Brockelmann, la *Geschichte des Arabischen Schrifttums* de F. Sezgin ou les principales histoires de la pensée arabo-musulmane (Badawi, Bouamrane - Gardet, Corbin, Cruz Hernandez, Fakhry, Sharif). Tout au plus fait-il parfois l'objet de notices éparses et élémentaires. D'aucuns sembleraient ainsi considérer comme acquis qu'il ait constitué le troisième maillon de la chaîne de cinq maîtres et disciples reliant Avicenne au fameux théologien et philosophe shî'ite Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî (*ob.* 672/1273)².

Plusieurs textes anciens mêmes ne paraissent guère mieux informés. Ainsi, al-Subkî (*Ṭabaqât*), Ibn Quṭlûbughâ (*Tâj al-Tarâjim*) et Ḥajjî Khalîfa (*Kashf al-Zunûn*) ne le connaissent pas. Signalant une réfutation d'al-Ghaylânî parmi les œuvres d'al-Râzî, Ibn al-Qifṭî ne donne aucune précision supplémentaire à son sujet³. Plus grave, les quelques lignes

¹ *Al-Nihâya wa l-lâ nihâya* et *Risâla fî ḥujaj al-muthbitîn li-l-mâḍî mabda'an zamâniyyan* (cf. G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, Al-Maaref, 1950, n° 75). Cette épître a naguère été étudiée par S. PINES, *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî* (in *Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî Physics and Metaphysics*, « The collected works of Shlomo Pines, Vol. I », Jérusalem, The Magnes Press - Leyde, E. J. Brill, 1979, p. 181-258), p. 181 sv. et 95-97.

² Cf. notamment M. M. EL-KHODEIRI, *Une série continue de disciples d'Avicenne pendant deux siècles - Silsila muttasilâ min talâmîdh Ibn Sînâ fî mi'atay 'âmm* (in *Millénaire d'Avicenne. Congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952*, Le Caire, Ligue arabe. Direction culturelle, 1952, p. 53-59), p. 56 ; S. H. NASR, *Three Muslim Sages - Avicenna - Suhrawardî - Ibn 'Arabî*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, p. 145 ; A. BAUSANI, *Religion under the Mongols* (in J. A. BOYLE, éd., *The Cambridge History of Iran. Vol. 5 : The Saljûq and Mongol Periods*, Cambridge, University Press, 1968, p. 538-549), p. 288.

³ IBN AL-QIFṬÎ, *Ta'rîḥ al-Ḥukamâ'*, éd. J. LIPPERT, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, p. 293 ; repris in G. C. ANAWATI, *Tamhîd*, p. 208, n° 39 et F. KHOLEIF, éd. d'AL-RÂZÎ, *Munâẓarât*, p. 194, n° 41.

l'exigent les paroles du Très-Haut : « La rétribution d'une action mauvaise est une action mauvaise pareille à elle¹ ».

» [60] J'avais entendu que les gens lisaient mes œuvres sous sa direction, telles le *Compendium*, le *Commentaire des « Évocations »* et *Les investigations orientales*². J'avais également entendu qu'il avait rédigé un *Livre sur l'advenue*³ du monde. Lorsque nous nous mîmes à parler, je lui dis donc : « J'ai entendu que tu as rédigé un livre sur l'advenue des corps ». « Abû 'Alî Ibn Sînâ, dit-il, a rédigé une épître en réponse aux preuves évoquées pour prouver la vanité d'événements n'ayant pas de début. J'ai répondu à cette épître et exposé que ses propos étaient faibles⁴. »

Un illustre inconnu

L'épître rédigée par Avicenne « en réponse aux preuves évoquées pour prouver la vanité d'événements n'ayant pas de début » est plus connue sous les titres *Le fini et l'infini* ou *Épître dans laquelle on juge des arguments de ceux qui établissent l'existence, pour le passé, d'un*

¹ *Coran*, XLII, 40. L'utilisation qu'al-Râzî fait de ce verset coranique est d'autant plus inattendue qu'il continue comme suit : « Mais celui qui efface et réconcilie, sa rétribution incombe à Dieu. Il n'aime pas les injustes. »

² Il s'agit successivement des œuvres portant les n° 120 (*al-Mulakhkhaṣ fî l-Ḥikma wa l-Manṭiq*, « *Compendium de Sagesse et de Logique* », composé en 579/1183), 64 et 105 in G. C. ANAWATI, *Tamhîd*.

³ Pour traduire *ḥudûth*, « venue à l'être », nous retenons le terme « advenue » dans le sillage des traductions « advenir » et « advection » proposées par divers spécialistes du *kalâm* (notamment D. Gimaret) pour *aḥdatha* et *iḥdâth*. Nous la préférons à « adventicité ».

⁴ F. D. AL-RÂZÎ, K. *al-Munâzarât*, éd. F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, « Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série I : Pensée arabe et musulmane, t. XXXI », Beyrouth, Dar el-Machreq, 1966, p. 59-60. Al-Râzî évoque également al-Ghaylânî dans le K. *Muḥaṣṣal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa l-Muta'akhkhirîn*, Le Caire, Al-Maṭba'at al-Ḥusayniyya, 1323/[1905], p. 62.

postérité connaît comme étant un autre « grand commentateur », non point d'Aristote, mais du Coran et d'ouvrages avicenniens, notamment les *Ishârât* et la *Najât*¹, poursuit avec diverses autorités scientifiques de la région des débats et controverses animés sur des matières de jurisprudence, de théologie ou de philosophie, écorchant au passage al-Ghazâlî et raillant son œuvre.

Dans l'ouvrage conservant le souvenir de ces controverses, *al-Munâẓarât*, la dernière des seize « questions » ayant constitué leur objet est introduite comme suit :

« Quand je me rendis à Samarcande, la grande renommée d'al-Farîd al-Ghaylânî – que Dieu lui fasse miséricorde ! – était parvenue jusqu'à moi. Par ma vie, c'était un homme à la pensée droite et d'un naturel excellent. Cependant, il avait peu récolté de savoir et était loin de [comprendre] la spéculation et les règles du débat dialectique. Lorsque j'entrai dans Samarcande, je me rendis directement à son domicile. J'avais entendu que c'était un homme d'une grande humilité et d'excellentes mœurs. Lorsque j'entrai chez lui et que je m'assis avec mes compagnons, je demeurai néanmoins longtemps à l'attendre. Il avait délaissé les usages, pour ce qui est de l'humilité et de l'excellence des mœurs. Je souffris en raison de sa lenteur à paraître et en fus très affecté. Lorsqu'il parut et s'assit, je ne lui témoignai donc pas beaucoup de déférence. Ou plutôt même, je me livrai à des actes et à des propos ouvertement insultants pour lui. Cela, parce que la réciprocité est naturellement nécessaire. Nous nous étions hâtés vers son domicile, avec l'opinion qu'il était d'une âme généreuse, éloignée des mœurs blâmables. Lorsque donc il accueillit ce bel agir en nous faisant du mal, il me vint à l'esprit d'accueillir sa méchanceté de la manière qui lui conviendrait, ainsi que

¹ Cf. notre *L'eschatologie d'Avicenne selon F. D. al-Râzî (I)*. Présentation et traduction de la « Section du Retour » du *Kitâb sharḥ al-Najât*, in *Revue philosophique de Louvain*, t. 87, Louvain-la-Neuve, mai 1989, p. 235-263.

Ibn Ghaylân al-Balkhî, un critique post-ghazâlien d'Avicenne*

Deuxième moitié du XII^e siècle. À Tolède, quelque cent cinquante ans après la mort d'Avicenne, plusieurs parties de sa principale Somme philosophique, le *Kitâb al-Shifâ'*, dont toute la *Métaphysique*, sont traduites d'arabe en latin. On sait l'important rôle que ces traductions ont joué dans la renaissance philosophique médiévale. Ailleurs dans la péninsule ibérique ou de l'autre côté du détroit de Gibraltar, dans l'empire des Almohades, Averroès profite de sa relecture de l'œuvre du Stagirite pour l'innocenter de toute déviance avicennisante et répond, dans une optique similaire, à la critique de la philosophie développée par al-Ghazâlî (*ob.* 505/1111) dans le *Tahâfut al-Falâsifa*.

À peu près à la même époque, mais en Asie centrale, à l'autre bout du monde musulman, en cette Transoxiane dont Avicenne était originaire, un nouveau prodige d'une trentaine d'années fait bruyamment parler de lui : Fakhr al-Dîn al-Râzî (Rayy, 543-4/1149 - Herât, 606/1209)¹, que la

* La version originale de ce travail a été élaborée dans le cadre de notre cours d'*Explication de textes philosophiques arabes* à l'Institut Supérieur de Philosophie (Université Catholique de Louvain) en 1991-1992. Le 26 février 1992, elle a fait l'objet d'une communication à la Société philosophique de Louvain. Elle a été publiée sous le titre *La pandémie avicennienne au VI^e/XII^e siècle. Présentation, édition princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (Kitâb ḥudûth al-'âlam) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî* dans *Arabica*, t. XL/3, Paris, nov. 1993, p. 287-344.

Nous sommes très honoré que le Professeur M. Mohaghegh ait jugé ces quelques pages dignes d'être reproduites dans le cadre de son édition du *Kitâb ḥudûth al-'âlam* d'Ibn Ghaylân et les lui offrons en témoignage de notre profond respect pour sa personne et ses travaux.

¹ Sur al-Râzî, voir C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, t. I, p. 666-669 ; Suppl., t. I, p. 920-924 ; G. C. ANAWATI, *Fakhr al-Dîn al-Râzî. Tamhîd li-dirâsat ḥayâti-hi wa mu'al-lafâti-hi*, in *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1962, p. 193-234 ; art. *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. II, p. 770-773.

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb

al-Qabasât), edited by Hâmid Naji Isfahâni, with English and

Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes

by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d. A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with

English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and *al-Hukûmat*, edited by M. Mohaghegh with

Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 11th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bist Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on

Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqī (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitāb al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: *al-Nafi yawm al-hashr* and *Miftah al-bab*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian).

Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh
(Tehran, 1987).(2)

34. *Du faras-namah-yi manthur wa manzum*, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)
Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25
23. Izutsu's, T. (1914-1993)
Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).29
24. M. Tabrizi (fl. 13th century)
Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).26
25. I. Juvayni (1028-1085)
al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).27
26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)
Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled *Jam-i jahan-numay*, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15
27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)
Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30
28. Martin J. McDermott.
The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35
29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

13. *Henry Corbin Festschrift*, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9
14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).
Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21
15. Asiri Lahiji (d. 1506)
Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20
16. A. 'Amiri (d. 992)
al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28
17. A. Jami (1414-1492)
al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19
18. A.T. Istarabadi (d. 1648)
Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the *Fusus* by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22
19. N.A. Isfarayini (1242-1314)
Kashif al-asrar, Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5
20. Sultan Valad (1226-1312)
Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980).23
21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)
Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

- Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi*, (Tehran, 1974).14
6. *Collected Papers on Logic and Language*, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8
7. A. Badawi.
Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13
8. A. Zunuzi (d. 1841).
Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18
9. M. Mohaghegh.
Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17
10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).
Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvati, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16
11. Mir Damad (d. 1631)
al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7
12. H.M.H. Sabzavari.
Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).¹

2. *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).⁴

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).²

4. N. Razi (fl. 13th century).

Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).⁶

5. M. Mohaghegh.

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 677213 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1998

Copyright Institute of Islamic Studies

No part of this publication may be reproduced in any form without the prior written permission of the copyright owner.

ISBN 964-5552-08-7